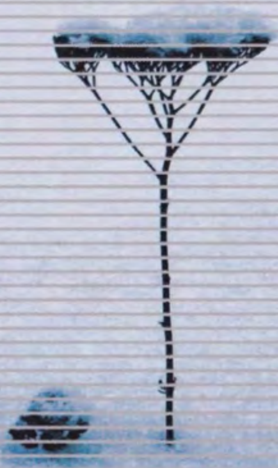


JACQUES COLETTE

VAROLUŞÇULUK

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 38 | 2. BASKI

DOST

VAROLUŞÇULUK
JACQUES COLETTE

Türkçesi: Işık ERGÜDEN

YİRMİNCİ YÜZYILIN FELSEFE SAHNESİNDEKİ EN BÜYÜK ATILIMLARDAN BİRİNİN VAROLUŞÇULUK OLDUĞU YAYGIN BİÇİMDE KABUL GÖREN BİR KANI. SAVAŞ SONRASI DÖNEMDE BİREYİN SADECE BU BÜYÜK YIKIMIN GETİRDİĞİ DOĞRUDAN VE DOLAYLI SONUÇLARLA DEĞİL, VAR OLMANIN YARATTIĞI HİÇLİK VE BOĞUNTUYLA DA VERDİĞİ SAVAŞIMIN EN GÖZALICI DIŞAVURUMLARINDAN BİRİ VAROLUŞÇULUK. ELİNİZDEKİ KAYNAK ÇALIŞMA, AKIMIN TEMEL ÖNCÜLLERİ VE BAŞLICA KURAMCILARIYLA İLGİLİ BİR BAŞVURU ARACI OLMASININ YANINDA, KONUYU DERİNLEŞTİRECEK OKUMALARA ZEMİN HAZIRLAMA AMACINI GÜDÜYOR.

Kültür Kitaplığı: 38; Felsefe: 7





D

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 38

D

Jacques Colette

Jacques Colette Paris I-Panthéon-Sorbonne Üniversitesi'nde profesörlük yapmıştır.

Colette, Jacques
Varoluşçuluk
ISBN 978-975-298-238-3 / Türkçesi: Işık Ergüden
Ekim 2017, Ankara, 157 sayfa
Kültür Kitaplığı: 38; Felsefe: 7

VAROLUŞÇULUK

Jacques Colette

DOST

ISBN 978-975-298-238-3

L'existentialisme
Jacques Colette

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci baskı, Haziran 2006, Ankara
İkinci baskı, Ekim 2017, Ankara

Türkçesi, Işık Ergüden

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Erdal Akalın - Dost Kitabevi
Sertifika No: 12386
Paris Cad. No: 76/7, Kavaklıdere 06680 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.
Sertifika No: 16157
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
1514. Sokak no: 28-30 Yenimahalle / Ankara
Tel: (0.312) 395 25 80-81 • Faks: (0.312) 395 25 84

İÇİNDEKİLER

Giriş 9

I. Bölüm – Düşünümün Teori ve Pratiği 27

II. Bölüm – Varoluş, Özgürlük, Aşkınlık 64

III. Bölüm – Zaman, Dünya, İletişim 114

Sonuç 151

Kaynakça 154

Elise ve Augustin'e

Giriş

VAROLUŞÇULUK BİR DOKTRİN DEĞİLDİR

1930-1940 arasındaki on yıl boyunca, çok farklı yönelimdeki edebi ve felsefi denemeler için varoluşsal felsefe terimi kullanılmıştır. Kierkegaard, Dostoyevski, Nietzsche ve Kafka adları yan yana anılıyordu. N. Berdayef, L. Chestov ve B. Fondane gibi yazarlar, Boehme'yi, Schelling ve Baader'i de kendilerine katarak, irrasyonalizme hafifçe bulanmış bireyci ve trajik bir düşünce savunusuyla, geleneksel akımların dışında duruyorlardı. Evrensel aklın ötesini düşünmeye kalkışmış olmakla birlikte '*sacrificium intellectus*'u* da savunmayan, Rusya ya da Orta Avrupa kökenli bu yazarlar, bu kitapta özellikle sözü edilecek olan varoluşun filozoflarını, varoluşu yeniden soyut bir merci yapmakla eleştiriyorlardı. Var olanı varoluşun karşısına çıkaran, herkes için geçerli her türlü teoriyi bir yana bırakan bu yazarlar, yalnızca –Jaspers'in deyişiyle– istisnalara, yani Kierkegaard ve Nietzsche'ye ba-

* Anlağı, zekâyı feda etmek. (ç.n.)

karak felsefe yapmayı değil, bir *istisna felsefesi* önermeyi düşünüyorlardı.

Mevcut denemenin sınırları, soruşturmamızı en temsil edici ve en sağlam yapılı eserlerle sınırlandırmamızı zorunlu kılmaktadır.[1]

K. Jaspers 1937 yılında J. Wahl'a hitaben yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: "Varoluşçuluk, varoluş felsefesinin ölümüdür."[2] Almanca'dan tercüme edilen *varoluşçuluk* terimi Fransız felsefe diline böylelikle girmiş oluyordu. Bu terminolojik yenilik tartışmanın izini de beraberinde derhal getirmişti. Gelecek için umut vaat eden bu uydurma sözcük, pozitif bir slogan olarak değil, sanki sözcüğün kastediyor göründüğü şeyi dışlamak için ortaya konmuş gibidir; yani insan varlığı ve burada çözüme bağlanan her şey nihayet teorik bir bilginin konusu olabilir durumdadır. Elli yıl sonra, bu söz dağarındaki bir diğer tuhaflığı da artık belirtebiliriz. Fransızca bir sözlükte (1985 tarihli *Le Grand Robert*) *Dasein* terimi de doğal olarak yer almaktadır. Almanca ve Fransızca

1) Eserleri burada incelenecek olan beş temel yazar şunlardır: Sören Kierkegaard (1813-1855), Karl Jaspers (1883-1969), Gabriel Marcel (1889-1973), Martin Heidegger (1889-1976) ve Jean-Paul Sartre (1905-1980). Albert Camus (1913-1960) ve Maurice Merleau-Ponty'le (1908-1961) de asla ikincil olmayan noktalarda buluşacağız. Dolayısıyla, burada "Alain'in *varoluşçuluğu*"ndan (J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, c. II, Paris, 1971, s. 517) ya da *Yaşamın Trajik Duygusu*'ndaki (1913) dirimciliğiyle, *Hıristiyanlığın Can Çekişmesi*'nde (1926) Pascal ile "kardeşi" Kierkegaard'ı birleştirebileceğini düşünen müzakereci kuşku ve imanıyla bir M. de Unamuno'dan söz edilmeyecektir.

2) *Bulletin de la Société française de philosophie*, 4 Aralık 1937 tarihli oturum, s. 196.

bu deyimlerin buluşması, belirgin bir tarihsel döneme işaret etmektedir. Ben'i ve dünyayı, doğayı ve kültürü düşünüş tarzı XX. yüzyılın ilk yarısı boyunca Ren'in her iki yakasında derin bir dönüşüm geçirdi. İnsan varlığının, bu varlığın anlam ve olasılıklarının tanımı yeni-Kantçılığın eleştirel ve biçimsel analizinin yerini adım adım aldı.

Yirminci yüzyıl sonu Fransız okurlar için varoluşçuluk terimi, tutarlı düşüncelerden oluşan bir '*corpus*'tan ziyade, bir dönemin havasını, bir üslubu, hatta bir modayı çağrıştırmaktadır. İster ontoloji alanında olsun, ister bilgi teorisi, ahlak düşüncesi ya da politika, ister sanat, kültür ya da din felsefesi alanında olsun, belirgin hiçbir yönelim ifade etmemektedir. Diğer yandan, varoluşçu denen yazarların hiçbirinin bu nitelemeyi sürekli olarak ve hiç çekincesiz üstlenmediği de vakidir.

Bununla birlikte, varoluş filozoflarının tarihsel ve felsefi kütüklerini oldukça açık seçik saptayabiliriz. Felsefenin, daha Yunan kökenlerinden itibaren, ardından da Kitap dinlerinin öğretisini dikkate alarak, *insan yaşamının anlamı* diye her zaman adlandırılmamış olsa da tam anlamıyla etik sorunun merkezini oluşturan şey üzerinde düşünmeye asla ara vermediği ortadadır. Kant'la birlikte kibirli *ontoloji* adından vazgeçen felsefe, 'duyum-üstü'nden felsefi olarak konuşmakta yetkili bir özgürlük düşüncesine yer açtı ve tanrısal olanın ontolojik doğası üzerinde spekülasyonda bulunmayı, kendi kavramını oluşturma kaygısını, özüyle varoluşunun ilişkilerini analiz etmeyi bir yana bıraktı. Ama tözün yaşam ve tin olarak algılanmasına Hegel'de rastlanır: İçsel farklılıklar üreten temel yadsıma, öznelliği yalnızca lirik biçimde

anmayı değil, değişimleri ve özündeki parçalanmaları içinde *düşünmeyi* sağlar.

Böylelikle, Kantçılık-sonrası özgürlük düşüncesi ve negativiteyle işleyen Hegelcilik-sonrası öznellik düşüncesi sıfatı altında, varoluşsal tematiğin tarihsel ve felsefi olarak yerleştiği söylenebilir. Ama, W. Schulz'un belirttiği gibi,[3] varoluşsal düşüncenin habercisi olarak Schelling'i görebiliriz. Bunun nedeni de yalnızca özgürlüğün özü üzerine 1809 tarihli temel eseri değil, daha kökten olarak, bizzat varoluş anlayışıdır. Tözcü Ben fikrinin ve *aptitudo ad existendum* ya da *complementum essentiae* olarak anlaşılan varoluşun yerini alan, erk olarak, kendiyle ilişki olarak Schellingci varoluş düşüncesi, 'kendi'nin kendi aracılığıyla yükselişini ve –nihai kertede de– istenç olarak kökensel varlık anlayışını içerir. Öznelliğin kendi kendini düşünmeye yönelik bu nihai teşebbüsünde, bu hakimiyet istencinde, akıl, kendi güçsüzlüğünü kanıtlar kendini önceden ortaya konmuş olarak deneyimler. Güçsüz güç, dolayımlanmış dolaysızlık, sonluluğun kusursuzluğu; bunlar idealizmden post-idealizme, hem de yalnızca Kierkegaard'ın değil, dahası Marx'ın, Nietzsche'nin ve Heidegger'in post-idealizmine geçişi –çünkü bir geçiştir– düşünmeyi sağlayan ifadelerdir.

Varoluş ve öz; bu iki kavram felsefede daima diğer doktrinlere –idealizm, gerçekçilik, materyalizm, vs.– karşıt bir doktrinin çekirdeği olarak işlev görmüşlerdir. *Varoluşçuluk*'tan varoluş felsefesinin anlaşılması, var olanın özgürlüğünün

3) *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1955. Bkz. G. Marcel'in incelemesi (Kaynakça).

düşünceye asla kendi üzerine kapanmamayı dayattığı an başlar. Tamamlanmış bilim yalnızca evrenselin içinde var olduğundan, bireysel varoluşun özgürlüğü her türlü kavramsal yapının devindirici gücü halini aldığında, bir sistem oluşturmak ve bunun da içinde tinin kendini kavramasını sağlamak imkânsızlaşır. Dünyanın zamanı ile tüm yaşamın zamanı *tarih* halini alır, yani geleceğe açılış olur. Dolayısıyla, Avrupa'da XIX. yüzyılın ortasına doğru, Schelling'de felsefenin sistem olarak tamamlanmasıyla birlikte, insani (ve tanrısal) varoluş, aklı kendinden çıkmaya, yalnızca varoluş *fikrine* erişmekle yetinmeyip olgu olarak varoluşla yüzleşmeye zorlar.

Kierkegaard'ın değerlendirmesi de aynı yöndedir. 1850 yılında şunu söylüyordu: "Soyutlama içindeki modern felsefe, metafiziğin belirlenimsizliği içinde salınır." İnsanları "varoluşsal"a kavuşturmak yerine, "onlara (...) kendi tatlı canlarından kurtulup görünüme sığınarak hayaller kurma yeteneği verebilecek şeymiş gibi görünme havasına bürünür."[4]

Düşünce tarihindeki yeri bu şekilde saptandığında da varoluşsal sorunsalı tanımlamış olmayız. Yalnızca girdisi çıktısının dahil olduğu çerçeve çizilmiş olur. Bu arada, şunu

4) *Œuvres complètes*, c. XVII, s. 76. Bu metni 1921 tarihli bir dersinde Heidegger aktarmıştır: *Gesamtausgabe*, c. 61, Frankfurt am Main, 1985, s. 182. Varoluşçuluk konusunda, H. Arendt, "eski metafizik sorunların anlamdan yoksun oldukları"nın aşikâr göründüğü, modern insanın "şu an için bilincinin ve düşünce geleneğinin uygun soruları sormaya bile müsait olmadığı bir dünyada yaşadığı"nı fark ettiği bir dönemden söz eder (*La crise de la culture*, Paris, 1989, s. 18).

önceden belirtmiştik ki, felsefi anlayışın daima ifade bulduğu düşünce sistemlerinden farklı olarak, varoluş felsefeleri kendilerini kesinlikle değişmez doktrinler olarak göstermeyi ne istemişlerdir ne de bunu yapabilmişlerdir. Ama kendilerini bir dönemin sıradan tanıkları ya da tekil yaşamlar olarak sunmayı da düşünmemişlerdi. Dolayısıyla, onlara düşen şey, soyut ile somutun karması olan bir şeyi formüle etmekti; onları temellendirdiği varsayılan düşünce tavrı iletilebilir göründüğünden, yaşama nedenleri de bu düşünce içinde sağlanmış oluyordu.

Bu eserin ele aldığı varoluş felsefelerinin temel temalarıyla ilgili olarak, analizlerin fiilen açıldığı, o zamana dek felsefe-ötesi kalmış kavramların oluştuğu, düşünüm biçimlerinin yaratıldığı ve bunların da eleştiri-öncesi düşüncelerin 'filozo-fem'lerini ancak bunlar üzerinde yeniden çalışma koşuluyla ödünç aldıkları, böylece bu 'filozo-fem'leri geleneksel olarak gayet sağlam çerçevelerinden çekip çıkarmayı amaçladıkları görülecektir.

Gerçek, olası ve zorunlu varlığı kusursuzca bölmelere ayrılmış bir alan haline getirmeyi amaçlayan ve kategorilerin temel ve nihai bilimi olan metafiziği reddetme yönündeki ilk çabanın *varoluşçuluk* olduğu görülürse, bunun yarını olmayan, tâli bir olgu olmadığı anlaşılır. O dönemin yazarlarına ve bunların hedef seçtiği büyük metafizikçilere göndermede bulunmanın işe yarar olması, öncellerin tarihini bilmenin –onları kölece tekrarlamamak için– felsefi bakımdan üretkenlik sağlamasındandır. Söz konusu durumda, felsefeyi insanın bilgi ve güçlerine kendini sunan şeyin özlü bir envanteri haline getirmemek, bilgi yapılarını basitçe ortaya

sererek varlığa ve var olana tam bir kesinlik ve güven içinde sahip olunduğunu ileri sürmemek önem taşımaktadır. Nesnel belirsizlik kaydının işin özü olduğunu ilk fark eden Kierkegaard olmuştur.

XIX. yüzyılda varoluş özle değil, *Sistem*'le, *bilim* olarak felsefeyle karşıtlık içerisindeydi. Sistematik düşünceyi soyut üslubu dolayısıyla reddetmek değil, bu düşüncenin hedeflerinin doğruluğunu sorgulamak önem taşıyordu. Sistematik düşünceye bir ön soru, bir hazırlık sorusu sorulur: Özellikle Kierkegaard'ın *varoluşsal* dediği bazı ara belirlenimlerin göz ardı edilmesi[5] Mutlak Ben'e ulaşılmasının bedeli değil midir? Bu ara belirlenimler, idealist felsefe kategorilerinin kapsamayacağı şeyi tanımlar. Üzerinde düşünülmesi gereken şey, özne ile nesnenin tamamen dolayımsız özdeşliği olamayan var olandır. Fichte'nin söz etmiş olduğu bu özdeşlik, edimin hem öznesi hem de ürünüdür, eyleyen özne ile eylemin kendisidir. Varoluşsal, *Yaşam Yolunun Uğrakları* (ya da *Durakları*)'nın (1845) müstear adlı yazarı Kierkegaard'ın psikolojik, etik ve dinselden söz ederken açıkladığı şeydir. *Önsözler*'e (1844) mahlasla imza atan aynı Kierkegaard, sözde naifliğiyle, felsefe karşısında büyük bir kuşku ifade etmektedir; tabii eğer felsefe, tinin kendini özne-nesne olarak belirlemekte –*Ben* = *Metafizik Ben* ya da *temel*–

5) Bkz. özellikle önemli bir metin: Kierkegaard, *Etapes sur le chemin de la vie*, Fransızca tercüme: F. ve O. Prior, M.-H. Guignot, Paris, 1948, s. 389. Burada, her seferinde Danca'dan yeniden tercüme edilen Kierkegaard alıntıları için mevcut baskılara referansta bulunulmuştur. Ama okurun P.-H. Tisseau ile E.-M. Jacquet-Tisseau'nun tercümesiyle (*Œuvres complètes*, 20 cilt, Paris, 1966-1986) karşılaştırması tavsiye edilir.

sahip olduğu erk anlamına geliyorsa... Ara belirlenimlere değer vermek, bir Solger'in spekülatif enerjisinin ancak görmezden gelebileceği muğlaklıkların ortaya çıkmasını istemektir. Bu muğlaklıklar, "yönümüzü şaşırtmaktan çok, bizi yönlendirir," diyordu Kierkegaard, 1841'de Kopenhag Üniversitesi'ne sunduğu *İroni Kavramı* üzerine doktora tezinde. *Felsefi Kırıntılara Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'da, 'idea'nın ebedi yaşamı ile hiçlik arasındaki insanın ara konumu olarak da adlandırdığı şeyi, yani insanın tekilliğini tanımlamak için yeni yaklaşımlar, bir başka yazı türü gerekecektir.

Filozofun bizzat sahneye çıkması düşünce macerasında asla benzer bir rol oynamamıştır. Kierkegaard'ın ardından başka yazarlar da kendi yaşamlarının dışında bir eser yaratmaya razı olmadıklarından, kendi yaşamlarını bir eser yapmaya yöneldiler. Ama söz konusu olan şey düşüncedir, çünkü, yazarın tekil işaretini taşıyor olsa bile, bu düşüncenin kökenindeki maceralar bir kez unutulduğunda tercümesi aktarılmış olur. XIX. yüzyıl yazar-filozofunun varlığı, gizlense de veya kılık değiştirse de, onun yayıncılık stratejisini alttan alta destekliyordu. Eser ile yaşam, mimari-yapısal kaygı taşımadan düşünce eserlerini oluşturmak için hiç bu denli yakın olmamıştı. Bunlar, saf imgelem ürünü değil, düşünce eserleridir; çünkü, felsefe söz konusu olduğunda, eğer düşünce kavramları yaratmak isteniyorsa, bu durumda şairin dilinden farklı bir dili şekillendirmek gerekir. Duygusal havalara --özgürlük olasılıklarına, gündelik yaşamın, çalışmanın, toplumsal yaşamın somut koşullarına– çağrı yapmak, Jaspers'in sınır-durumlar diye adlandıracağı şeyin

tanımıyla atbaşı gider. Yaşayan şimdiki zamanın tarihselliği içinde iletişimin risklerini tahmin etmek, farklı evreleri kat etmeye girişmek demektir; insanlar ve kültürleri, yaşam yolunda, tanrısallık hakkında, kutsal ya da aziz hakkında, tarih ve açmazları hakkında diyaloga girebilirler. Böylece, sahici anlamda felsefi diyaloglar oluşur ve çatışır. Örneğin, Jaspers ile Heidegger arasında, Sartre ile Merleau-Ponty arasında görülen budur.

Varoluşçuluğun akademik felsefenin klasik yüzlerine indirgenemeyen bir fizyonomiye sahip olmasını sağlayan özellikler bunlardır. Akademik felsefe, XX. yüzyıl Avrupa'sında, yargı yetisiyle, bilim ile felsefi bilgi arasında çizilen hudutlarla ya da düşünümsel düşünce, yaşam felsefesi, tin ve değerler felsefesiyle ilgilenmiş, ahlak ve politika alanında yeni-Kantçılıktan çıkışı sağlayacak kimi kapılar açmıştı. Böylelikle, çeşitli hermenötikler dolayımıyla, Ortaçağ'ı ve Kartezyen gelenekleri sürdürmüştü. Nihayetinde, olayların baskısı altında, Hegel'den ve Marx'tan miras alınma diyalektik düşünceleri yeni bir dile tercüme etme imkânını keşfediyordu. Tam bu noktadayken, Kierkegaard'ın keşfi ve Husserl fenomenolojisinin ortaya çıkışı bir hava deliği gibi kışkırtıcı oldu. O zamana dek edebi yaratının olmuş temalar, filozofların dikkatine layık bir ciddiyete bürünebildiler.

Latin dillerinde *varoluşçuluk* diye adlandırılan şey, İkinci Dünya Savaşı öncesi yıllarda Jaspers'in felsefi *Mantık*'ını –bugün bile Fransızca'ya hâlâ çevrilmemiş olan *Von der Wahrheit*'ı [Doğruluk Üstüne]– kaleme alırken uydurduğu bir sözcüktür. Terim İtalyanca'da, 1939 yılında Torino'da

yayınlanan N. Abbagnano'nun bir eserinde ortaya çıktı. Ama eğer on yıl kadar önce Almanya'da *varoluş* felsefeleri denen görüşler filizlenmemiş olsaydı, felsefe tarihinin, hatta daha genel olarak Avrupa kültürünün bu tarihsel anı aynı kapsamda olmazdı. Kuşku yok ki, bu *varoluş* felsefesinin yazarları da, 1909'dan itibaren Jena'da çıkmaya başlayan Kierkegaard'ın *Toplu Eserler*'inin ilk Almanca tercümesini Nietzsche'nin eseriyle aynı dönemde okumamış olsalardı var olamazlardı. Gerçekten de, bu eserlerde Danca'nın 1845 yılında *varoluşsal* terimini yarattığı keşfedilmiştir. Bu kelimeyle birlikte felsefeye yeni bir söylem türü girmiş oluyordu: Betimleyici bu söylem tarzı, polemikçi olsa da mümkün olduğunca az kanıtlayıcıydı. Felsefe tarihi kitaplarında Kierkegaard'ın adının hiç yer almamasına şaşıran Jaspers, daha ilk kitabından (1919) itibaren ona ve Nietzsche'ye referansta bulunmadan edemediğini sık sık dile getirmiştir.

Bu yeni türdeki eserlerin yaratılmasına öncülük eden esin öyle çeşitlidir ki *varoluşçuluk* terimi tüm bunları belli belirsiz karşılar ve bu esinlerin her birinin özgünlüğünü de epey bir zorlar. Dolayısıyla, *varoluşçuluğun* çeşitli alt-türlerini her seferinde farklı olarak nitelemek şarttır. "Varoluş felsefeleri"nden söz etmekle yetinmek kuşkusuz ki tercih edilesi bir durumdur, çünkü bu yeni *-izm* [egzistansiyalizm; yani varoluşçuluk (ç.n.)], söz konusu durumda, felsefenin o güne dek kullandığı *-izm*lerin hepsinden çok daha uygunsuzdur. Sınıflandırmalarında ve yargılarında kestirip atan teşhislerde bulunmaya kalkışan yorumcular, sadeleştirmelere, karışımlar yaratmaya ve keyfi seçimlerde bulun-

maya kalkışıyorlar ve tüm bunlar da söz konusu alanı bütün karmaşıklığıyla felsefi olarak analiz etme niyetinden çok tercihlerinin darlığını ifade ediyordu.[6] Varoluşçuluğu, J. Benda'nın ileri sürdüğü gibi, "düşünceye karşı yaşamın isyanı" sancağı altında toplanan geleneksel temaların bir felaket döneminde basitçe canlanışına indirgemek artık bugün kimsenin aklına hayaline gelmemektedir.

Madem ki *varoluşçuluk* terimi kendini dayatmıştır, ilgili kişilerce fazlasıyla ihtiyat ve inkârla kabul edilmiş olsa da, biz bu terimi koruyalım. Bu terim, öznel bakımdan ilgili, samimiyeti tutkuyla dert edinmiş, yaşama yöntemle yaklaşan, sınırlarını aşmaya daima meyilli akıl karşısında kılı kırk yararcasına kuşkucu, varoluşu oluşturan muammalardan, paradokslardan, muğlaklıklardan hiçbirini yok etmeden, idealliği varoluşun zamansallığı içinde düşünmeye bağlı fikirleri belirtmekte kullanılabilir. Ama, XIX. yüzyılın Hegelci-olmayan filozofları ile onların XX. yüzyıldaki mirasçıları egemen felsefeye karşı kendi davalarını birer filozof olarak savundular; kendi tekilliklerini ileri sürerken bile, güdümlü evrensellikten vazgeçmeden, "akılsızlığa içkin bir akıl, kendini bağlayarak özgürlük olan bir özgürlük" fikrini ileri sürdüler.[7]

6) Bkz. kaynakça. İtalya'yla ilgili olan bölüm V. A. Bellezza'nın, *Revue internationale de philosophie*, no 9-10'da (Brüksel, 1949) yayımlanan kaynakçasından (*Archivio di Filosofia*) alınmıştır. Burada, sağcı (gerçekçi) ve solcu (idealist) varoluşçuların son derece ideolojik bir tasnifine de rastlanır. Sağcılar, ayrıca, protestan ve katolik olarak bölünür; bunlar da Tommasocu ve mistik diye ayrılır. Sol az çok irrasyonalist bir Kierkegaard'ın mirasçısıyken, sağ da rasyonalist bir Kierkegaard'ın (*sic*) mirasçısıdır.

7) M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, 1948, s. 139.

Varoluşçuluk üzerine savaşın hemen sonrası dönemde geçerli olmuş bazı yorumların, kelimenin tam anlamıyla varoluş filozoflarının adlarının yanında, geleneksel Fransız tinselciliğinden esinlenmiş düşünürlerin adlarını da neden andıklarını anlayabilmek için yaklaşık yarım yüzyıl geriye gitmemiz gerek. Kişi(sel)ciliğin kurucusunun durumu biraz farklıdır. E. Mounier, bir *Introduction aux existentialismes* [Varoluşçu Felsefelere Giriş] (1947) yazdıktan sonra, kişiciliğin etrafında çeşitli temas noktalarının oluştuğunu görmüştü: Varoluşçu; "genellikle ilk noktayla [varoluşçuyla; ç.n.] rekabet içinde olan Marksist bir temas noktası ile daha klasik anlamda Fransız düşünce geleneğine dahil bir diğer nokta."[8] Buna karşılık, yalnızca Sokrates'in değil, dahası, Augustinus'un, Pascal'ın, Marx'ın ya da Nietzsche'nin de varoluşçularla birlikte anılması başka türde bir okumaya bağlıdır. F. Alquidé, Descartes üzerine tezinde (1950), "somut durumumuzun varoluşsal dramı"na dikkat çeken Pascal ile Heidegger'i birbirine yakınlaştırıyordu; ama bu, bir başka bakış açısından, Alquidé'nin "tarihçi olarak düşünen Pascal ile varoluşçu olarak düşünen Descartes'ı" karşı karşıya getirmesini de engellemiyordu. Kuşkusuz ki tüm bunlarda, Nietzsche'nin deyişiyle, her iki tarafın da "şeylerin lekesiz bilgisi"nden kuşkulanıyor olması ve kendi kendilerine, "Senin kendi yaşamın bir bilgi aracı ve yöntemi değeri kazanır,"[9] dediklerini görmek önem taşır. Bu, Fichte'nin ünlü sözü üzerine bir çeşitlemeden başka bir şey değildi:

8) *Le personnalisme*, Paris, 1950, s. 16.
9) *Zarathoustra*, ikinci bölüm, "Humain, trop humain", c. I, § 292.

"İnsanın hangi felsefeyi seçtiği nasıl bir insan olduğuna bağlıdır."

Bununla birlikte, çok da kapsamlı olmayan genellemeler içinde yolumuzu şaşırmamak için, ileriki bölümlerde yalnızca Kierkegaard ile varoluş kavramının belirleyici ve merkezi bir rol oynadığı Alman ve Fransız düşünürler ele alınacaktır. Benlik kaygısının ve benliğin dünyaya dahil olma kaygısının Antikçağ bilgelerinde olduğu kadar kimi çağdaşlarımızda da saptanabileceği elbette kesindir. Kant'ta metafizik düşüncenin kapsamı, etik boyutu içindeki insan yaşamının anlamını göz önünde bulundurmayı gerektirir. Ama bu durum, bu tema ya da yazarlarda varoluşçu özellikler saptamaya yetmez. Tamalgıdaki Ben'in "en ufak kavrama bile sahip olmayan bir varoluş duygusundan başka bir şey olmadığı"nı (...*Prolegomena*, § 46) söyleyen Kant'ta ya da ebedi mutluluk arzusunu "var olma, hareket etme ve yaşama arzusu, yani edim içinde var olma" (*Etika*, IV, önerme 21) olarak tanımlayan Spinoza'da kimi *varoluşçu* vurgular sezmek konu dışıdır.

Keza, varoluşçuluğu, "felsefi bir sözden çok, hiç için koparılan yaygara"[10] olarak görmekten de uzak duracağız. Biz varoluşçuluğu, daha ziyade, "şeyleri ebedi özleri içinde hissetmenin ve ifade etmenin özgül anlamda modern tarzı" (*a.g.e.*, s. 77) olarak düşüneceğiz. Değerlendirmenin bu salınımı anlamlıdır. 1945 yılında, "Heideggerci varoluşçuluk"tan söz etmek ve sekiz yıl sonra da "Heideggerci düşünce hümanist olmadığı gibi varoluşçu da değildir" (*age*, s. 19, 109)

10) J. Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger*, Paris, 1971, s. 109.

demek mümkündür. Bu, *Varlık ve Zaman*'dan sonra, eski Freiburg rektörüne işgal kuvvetlerinin getirdiği ders yasağı sırasında yayımlanan metinlerle birlikte yavaş yavaş oluşmuş olan Heidegger'in eseriyle adım adım ilişkiye girmenin sonucuydu. J. Beaufret'ye hitaben yazılmış *Hümanizma Üzerine Mektup*, Heidegger için Fransız varoluşçuluğuyla birlikte göz kamaştırıcı bir açıklamanın vesilesi oldu. Bundan böyle artık varoluşçuluk ile Marksizmi "çağımızın iki temel bileşeni" (*a.g.e.*, s. 65-66) olarak kabul etmek söz konusu olmayacaktır. Kuşkusuz ki, Marx'ın analizinin "fenomenolojinin alanını açtığını ve varoluşçuluğun habercisi olduğu"nu (*a.g.e.*, s. 73) ileri sürmek de az çok risklidir. Ama *Hümanizma Üzerine Mektup*'tan sonra, Marksizmi, varoluşçuluğu ve Hıristiyanlığı hümanizmanın, "*homo humanus*'un *humanitas*'ı"nın[11] zaten sabit olarak belirlenmiş bir yorumunun farklı değişkeleri olarak görmekle yetinebiliriz. (E. Bloch'un "iğdiş edilmiş ya da kellesi uçurulmuş bir Marx karşısında belirgin bir alçakgönüllülükle davranan"[12] Heidegger'i nasıl öfkelenerek değerlendirdiği bilinmektedir.)

Hümanizma Üzerine Mektup'u okumamış olan Lévinas, Heidegger'i "tek varoluşçu ya da varoluş filozofu" olarak görüyordu, çünkü onunla birlikte Kierkegaard "felsefi düzene dahil olmuştur".[13] Bu dobra saptama, *Varlık ve Zaman*'ın

11) Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, tercüme: R. Munier, Paris, 1957, s. 47.

12) *Le principe espérance*, III, terc.: F. Wuilmart, Paris, 1991.

13) J. Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme*, Paris, 1947 içinde. *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, 1954 içinde. J. Vuillemin, Heidegger'in Kant okumasını, Husserl'in fenomenolojisinin transandantalizmine karşı çıkarmak için "varoluşçu yorumlama" olarak sunar.

felsefeye kattığı yenilik dikkate alındığında doğrulanır: Varlık olma, olay ve olasılık düşüncesinin komuta ettiği *var olma* fiilinin geçişliliği. Esere gösterilen çok çeşitli ve kapsamlı kabul, bu eserin tartışmasız önemine kanıttır.[14] Bununla birlikte, özellikle bu esere sürekli gönderme yapmadan da varoluş felsefesinin büyük temalarını sergilemeye girişebiliriz.

Kierkegaard'ı bir *anti-filozof* olarak görmenin imkânsızlığı, özellikle Hegel gibi onun da Helenizmden Museviliğe ve Musevilikten Hıristiyanlığa adım adım giden tarihsel harekete dahil olmasından kaynaklanır. Ama aynı zamanda bunun nedeni, açıkça yenilikler getirirken, özellikle de zamansallığın ve özgürlüğün analizinde yenilikler ortaya atarken, anlamlara, yani varoluşla bağları kopartılmamış öze bir tür girişi duyurmasıdır. İnsan dünyada olması gerektiği haliyle geleceğe doğru anın içinde uzanarak var olabilen bu tekil var olandır; kendisiyle çakışmanın daimi alt-diyalektiğinden ısrarla kopmaktadır. Bu nedenle, "varoluşsal fenomenoloji"yi doğurmak amacıyla varoluş düşüncesi ile fenomenolojik analizin birleştiği konjonktürü tüm boyutlarıyla görmek gerekir. Bu bağlantı dışında, fenomenolojik bakış Kierkegaard'dan çok klasiklere (Descartes, Kant ya da Hume) yakın olabilir ve varoluş düşüncesinin üslubu da, Husserlci yönelimsel analiz üslubundan çok, dinsel düşünürlerin ya da yazarların (Dostoyevski, Kafka) üslubuyla bağlantılı olarak görülebilir.

14) *Varlık ve Zaman*'ın yazarı Heidegger, "kuşkusuz ki, çağdaş filozofların en büyüğüdür" (J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, II, Paris, 1971, s. 786).

Şaşırtıcı uzgörüşlülükteki bir metin olan *Phénoménologie de la perception*'un [Algının Fenomenolojisi] *Önsöz*'ünde, Merleau-Ponty, 1945 yılında Kierkegaard ile Husserl'in adlarını birlikte anmıştı (daha cömert davranarak, Hegel'in, Marx'ın, Nietzsche ve Freud'un adlarını da anıyordu). Bu, fenomenolojinin, özlerin incelenmesi olsa bile, aynı zamanda, "özleri varoluşun içine yeniden yerleştiren, insanı ve dünyayı 'olgusallık'ları dışında kavrayamayacağını düşünen bir felsefe" de olduğunu belirtmek içindir. Varoluş tanımlarının, hatta, Heidegger hakkında ne düşünürsek düşünelim, ilk önce Kierkegaard'ın fikir olarak ileri sürdüğü *varoluşsallık* yapılarının –insan öznelliğine indirgenen her belirişin anlamını *in statu nascendi* kavrayan– transandantal fenomenoloji ile bağlantısı en çarpıcı biçimde Fransız varoluş düşüncesinde görülmüştür.

Öznelliğin bu acımasız analizcisi [Kierkegaard] –kendi mizansenlerinin canlılığını yumuşatmadan ve (işlevini fenomenolojinin kabul etmesi gereken) kurgu hilelerinden vazgeçmeden– kavramsal kesinlik ve kavram icadı konusunda rakipleriyle daima anında rekabet edebilmiş, aynı zamanda da idealist sistemlerle (kimi zaman Danca okurlarının dikkatinden çok ustaca gizlenmiş olsa da) daimi bir ağız dalaşı içinde olmuştur.

P. Ricœur, "transandantal fenomenolojinin varoluşsal sapması"ndan ve "varoluş felsefelerinin zımni fenomenolojisi"nden gayet zekice söz etmiştir. Yine de, yöntem açısından koşullara bağlı olan bazı kesişmelerle bu algılanabilir yakınlık içinde, ilk ve somut olana dair duyulan kaygı ile düşünce esinini birbirinden ayırt etmek gerekir. Gerçekten

de, transandantal sorgulaması içinde klasik olan, "'varoluşçu' fenomenolojiler"den çok Kant'a yakın olan Husserl, "özgürlük sorusundan çok 'anlam' sorusunu sormuştur."[15]

Varoluşçuluğun kaderi, özellikle Fransa'da, edebi ve politik tarihle karışmıştır. Bu kitapta ise özellikle felsefi açıdan ele alacağız. Edebiyata ve politik tartışmalara referanslar yalnızca ima yollu olacaktır. Asla tesadüfi olmayan bu konjonktürü çok sayıda mükemmel eser daha önce betimlemiş ve analiz etmiştir.

Artık ne polemik yapma zamanı ne de modanın incilerle süslü dalgalarının çalkantıları içinde hayal meyal sezilen varoluşçu yansıları görüp büyülenme zamanıdır; varoluş düşüncelerinin filozoflardaki, aynı zamanda da Camus gibi yazarlardaki güçlü çizgilerini bulup ortaya çıkarma anı belki de gelmiştir. Biz burada tematik biçimde hareket ederek bunu yapacağız; yoksa otuzlu, kırklı ve ellili yılların günlüğünü bir daha yazmaya kalkışacak değiliz. Varoluşçu ya da fenomenolog adlandırmalarına tekyanlı bir anlam vermeden ve Jaspers, Heidegger, Marcel ya da Sartre gibi yazarları sözümona açık seçik niteleme iddiasında bulunmadan; temaların anlamını, bazı yazı stratejilerinin durumunu ve bu düşünürleri niteleyen felsefenin geçmişi, şimdiki zamanı ve geleceğiyle yeni bir iletişim kurma kaygısının anlamını yeniden tanımlamayı kendimize görev bilebiliriz.

Varoluşçuluğun rağbette olduğunu gördüğümüz dönemin zamanı ve uzamı içinde sınırları net biçimde çizilmiş ve

15) P. Ricœur, Phénoménologie existentielle, *Encyclopédie française* içinde, c. XIX, 1957, s. 19, 10. 8'den 12'ye; *A l'école de la phénoménologie*, Paris, 1986, s. 94.

şimdiden uzak bir geçmişte kalmış olan Heidegger'in ifadesi bizim için hâlâ anlamlı olabilir: "Modern düşüncenin el değmemiş gücünün en faal torunları, simgesel mantıkla birlikte, varoluş felsefesi ve varoluşçuluktur."[16] Ama şunu belirtmek gerekir ki, onlar atalarını ateşli bir şekilde sorguya çekecek yeterli güce ve esine sahip torunlardır.

16) *Moira* (1952), *Essais et Conférences* içinde, terc.: A. Préau, Paris, 1958, s. 282.

I. Bölüm

DÜŞÜNÜMÜN TEORİ VE PRATİĞİ

Varoluş felsefeleri düşünüm alanında kendilerini gösterse de, tanımlanacak yaşanmışlıkların düşünümün dahil olduğu yaşamla aynı yapıda olduğunu asla gözden kaçırmazlar. Bu durumda, düşünümü terimin Kantçı anlamında ele alabiliriz. Gerçekten de, eleştirel düşünce ve fenomenoloji gibi, bu felsefeler de düşünüm edimleri içinde hareket ederler; ama aklın tamamlanmış sisteminin, düşünümsel yargı çalışmasına içkin tamamlanmamışlığın karşısına Hegel'in çıkardığı bu sistemin berisinde kalırlar. Düşünümden anlaşılan şey, öncelikle, "çeşitli tasarımların bilinç tarafından kavranış tarzı"na yöneltilen dikkatse –1800 yılında Jäsche'nin yayımladığı *Mantık*'ta dendiği gibi bu temel gereklilikti–, bu durumda Kant'la yakınlık doğrulanmış olur. İki koşula bağlı olarak bu yakınlık daha da artar: 1) Kavram yapımının öznel koşullarının varoluşsal kapsamını öne çıkararak transandantal düşünümün yönü saptırılırsa; 2) Yalnızca '*kavram*'a –Hegelci tarzdaki– geçiş değil, düşünümsel

anlak üretimi olarak metafizik mantık da bu düşünümsel faaliyetten uzak tutulursa.[17] Felsefi edimin kurucusu olarak burada kendini belli belirsiz gösteren şey, bu şekilde tasarlanan düşünümün öznel '*nasıl*'ıdır. Düşünümün yapısının bile "varoluşçu" denen yazarlar tarafından açıklanmış olması, mutlak düşünümün çatışkılarını spekülatif olarak çözmekten kaçınırken, sanki Kantçı *conceptus reflectentes* söz konusuymuş gibi, düşüncenin kökenine, felsefe yapma olasılığına uzanmaktan imtina edilememesindendir. Bir ilkenin (Ben ya da Tanrı) mutlaklaştırılmasına artık sonsuzca ve bitmek bilmez şekilde vurgu yapmak söz konusu olmayacağı gibi, düşünümü asla tamamlanmayan ve daima yeniden başlayan değirmi bir gelişim içinde homojenleştirmek de söz konusu olmayacaktır.

"Öznelliğe giriş olarak düşünüm"ü[18] uygulamak, ama yine de anlağın ampirik kullanımıyla sınırlanmamak, eleştiri-öncesi metafiziğin edinimlerini esas almamak, olası bir *deneyimin* sınırlamalarından kurtulmamak; bütün bunlar, varoluşsal düşünümün kendine yeni düşünce tarzları, tanımlama ve, kısacası, iletişim tarzları bulmasını gerektirir. Dolayısıyla, '*existentia*'yı *esse rei extra causas* olarak tanımlamakla yetinemez. Örneğin, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yazarının laf arasında ifade ettiği bir saptamadan yararlanması gerekir: "Olasılığı, varoluşu ve zorunluluğu yalnızca saf anlaktan yola çıkarak tanımlamaya çalışırken, açıkça totolojiye düşmekten henüz kimse kurtulamadı." (B 302)

17) Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817), § 114.
18) Heidegger, *Questions*, II, Paris, 1968, s. 109.

Benlikle *saf* ilişkinin, kendini konumlandırışın yeterliliğinin felsefe yapmanın ilkesi olarak hüküm sürmediğinin farkına *var olan öznel düşünür* vardığında, insan, dünya ya da Tanrı'yla ilgili tüm düşünce kapsadığı varlıkla ilişki büyük ölçüde değişmiş olur. Bundan böyle metafiziğin her türden mantıksallaştırılması reddedileceği gibi, dünyayı ve dili araştıran olgucu düşüncenin saflarına da katılınmaz. Bu şekilde uygulanmaya geçecek olan felsefeler sonluluğun canlı deneyinden yola çıkarak atılım yapacaklardır; yoksa yalnızca sonluluk koşullarının biçimsel analiziyle yetinecek değillerdir. Bu demektir ki, dar anlamda antropolojik alanın ötesinde, varoluşsal düşünüm pratiği, ebediyen ağırlığını koruyacak post-Kantçı sistemlerle felsefi olarak sürekli yüzleşmek zorundadır. Bu pratik buna mecbur kaldı, çünkü araştırma ve incelemelerin açtığı yola girmekten başka bir şey yapamazdı. Bu yöndeki ilk araştırmalar öznenin tözsüzleşmesini felsefileştirmiştir. Hem borçlu hem de hain olan bu düşünüm pratiği, "kendinde-düşünüm ile başka-şeyde-düşünümün dolaysız birliği"ni[19] kendi için verili kabul etmeden, var olanın kendisiyle ilişkisininontolojik kapsamını tematize etmek zorundaydı.

Öz-dolayım içinde kendine gelen tinin yerini, kendinin mutlak düşünümünün yönettiği bu tarihsel-dünyevi hareketin yerini, var olanın kendini kökensel olarak –ünlü bir sözle– *mahkûm* gördüğü kendiyle ilişki aldı. Bu ilişki yalnızca somut yaşamın olgusallığı içinde gerçekleşebilir (ve gerçekleşmelidir de, çünkü onun '*varoluşu*'nu tanımlayan

19) Hegel, *a.g.e.*, § 123.

bu *görevdir*); somut yaşamda her ilişki daima görece, yani koşullu bir düşünüm çerçevesinde anlam bulur. Bu düşünce işinde öznelliğin varlığından kuşku duyamayız. Ama burada girişilen düşünüm pratiği, Kant karşısındaki mesafe ve borca olduğu kadar, Hegel karşısındaki mesafe ve borca da kanıttır.

Varoluşçuluğun felsefi ve tarihsel yeri, ana ilke konumunda işlemenin mümkün olmadığı, ama, tek tek her bir kişinin yaşayabileceği durumları olduğu gibi, düşüncenin çalışmasını da göstermenin, görünür biçimde sahneye koymanın söz konusu olduğu yerdir. Bu durumda bir eşik aşılmış olur. Bilgince, mesafeli ve tepeden bakan düşüncenin üst kesimini terk eden filozof, gündelik, akıcı, tesadüfi ve çatışkılı yaşamın doğal deneyimleri alanına sürüklendiğini görüyordu. Felsefenin Yunanlardan beri anlamını hep araştırıp durduğu politika, sanat ve din alanları, yeni koşullar altında, görülmedik çatışmaların alanı olmaktaydı, çünkü felsefe, varoluşun analizinden yola çıkarak *ve yeniden varoluşa yönelerek*, bunun ufuklarını çizmeye girişiyordu. Yaşanmışı görünür kılmak için yaşanmışın düşünümsel-olmayan dolaysızlığından kurtulmak, yaşamdan ayrılamayan, yani ne psikolojik açıklamalarla dışarıdan ne de kavramsal yapımlarla yukarıdan işleyen bir düşünümün işidir.

I. – Kierkegaard: İkili düşünüm

"Hakikat olarak var olmak, dolayısıyla onun varoluşuna bilinçle nüfuz etmek, deyim yerindeyse hem hakikatin çok

ötesine ebediyen nüfuz etmek, hem de oluş halindeki hakikatin içinde mevcut olmak; işte, gerçekten güç olan şey budur." "İkili bir hareket sürekli gerçekleştirildiğinden, varoluşu son derece gerilimli kılan mutlak ilişki"[20] budur. Bu hareket kaygının kaynağıdır, çünkü koşulsuza doğru gitmekten ibarettir, ama orada kaybolmak için değil, sürekli olarak geri dönüp görece ve koşullu olanın alanına yeniden dahil olmak içindir. Dolayısıyla, düşünümün konumu kendi ikiliği içinde ortaya çıkmaktadır: Varoluşun kendisi gibi düşünüm de zorunlulukla olasılık arasındaki, geçmişle gelecek arasındaki, pasiflikle aktiflik arasındaki, sonluyla sonsuz arasındaki kararsızlıkta kendini gösterir. Kendinden sonsuz uzaklaşma, ancak kendine geri dönme hareketinin ardından anlam kazanabilir. (Heidegger belki de farkında olmadan kendini bu Kierkegaardçı düşüncenin tekrarcısı olarak bulacak, var olanın bütün olarak yokoluşundan, bu hiçlik deneyiminden söz edecektir; bu deneyim yaşandıktan sonra, bu tür "indirgeme"nin içinde, varlık sorusu sorulduğunda, artık hiçbir şey kendiliğinden olmayacaktır).

Kierkegaard, Fichte'yi anımsayarak, sonsuzlaşmanın kaynağı olarak imgelem ve düşünüm sorununu bu yere dahil eder.[21] Kendi'nin düşünümü (*Selv-reflexion*) yoksa, Anti-Climacus'un "etik" olarak adlandırdığı düşünüm yoksa, imgelem yoksa, Kendi yoğunluksuz olur. Bu umutsuzluk analizinde "Kendi, düşünümdür" diye okunabilir. Başka deyişle,

20) Kierkegaard, *Post-scriptum*, terc.: P. Petit, Paris, 1949, s. 205, 276.

21) Bkz. *La maladie à la mort*, 1. Kısım, C, A (*Traité du désespoir* adı altında terc.: Ferlov ve Gateau, Paris, 1949, s. 91).

varoluş düşüncesi sonluyla sonsuz arasındaki niteliksel *bağıntısızlık* içinde hareket eden bu tutkulu düşünümdür.[22]

Dolaylı iletişim gibi ikili düşünüm de zaman içinde meydana gelir. Ama "zaman katışıksız düşünce içinde kendine yer tahsis etmez".[23] Düşünümün kendi içindeki ve öteki içindeki bu dolaysız birliğini engelleyen şey zamandır. Zamansal varoluş, kavramın "gücünü zaman üzerinde" uyguladığını ileri süren ve zamanın da "dışsallık olarak olumsuzluk"[24] olduğunu söyleyen katışıksız düşüncenin gelip çarptığı resiftir. Açıkça ifade edilmemiş olsa da, Kierkegaard'daki imgelem ve zaman düşüncesinin Kantçı öznellik düşüncesinden kaynaklandığı görülür. Var olanın "zamana bağlı olarak diyalektik kalması",[25] yeniden hatırlamanın ebediyeti içinde kendini onarmanın imkânsızlığı, "dilin öğesinin zamanın içinde olması";[26] tüm bu temalar ikili düşünüm temasıyla uyumludur. Gerçekten de, ikili düşünüm, mutlak ilişkide asla sonluluk olmadığı, uyumun sonsuz olduğu, "sonuçlar"ın iletilmesinin insanlar arasındaki doğal alışverişe bağlı olmadığı anlamına gelir.[27] İkili hareket (sonsuz/sonlu), tıpkı iletişim gibi (içselleştirici sahiplenme/dışsallaştırıcı sahiplenmeme), Kierkegaardçı yineleme fik-

22) Bkz. *Post-scriptum*, s. 63, 127, 181, 205, 235, 283. Diğer birçok durumda olduğu gibi, okur Fransızca tercümelerdeki belirsizlikleri saptayacaktır. Tüm alıntılarda sözcüğün Dancası *Disjunktion*'dur.

23) *Post-scriptum*, s. 209, yukarıda andığımız *Encyclopédie*, § 123'ü hedeflediği kesindir.

24) *Encyclopédie*, § 258.

25) *Post-scriptum*, s. 134.

26) *Ou bien... ou bien*, s. 56.

27) Bkz. *Post-scriptum*, s. 160.

rinin de çağrıştırdığı karşıtlıklarla dolu bu ritimden kaynaklanır. Düşüncenin ikilemesi (Kierkegaard'a göre, belki de yalnızca Aziz Augustinus bunun gerçekten tanığıdır), düşünceden eyleme, fikirlerin diyalektiğinden yaşama bu geçişi ifade eder; ama aynı zamanda, doğru sözcüğe eriştiğinden, geriye kalan her şeyin yapılmayı beklediğini bilen ilk düşünümün geçişini, yani, doğru ifadeden yola çıkarak, var olanın (okuyucu ya da yazar) fikirle doğru ilişkisini ifade eden iletişim tarzına geçişi ifade eder. Bu ikincil düşünüme ancak varoluşsal düzen içinde gerek görülür. Nesnel düşüncenin meşruluk kazandığı alanlarda doğrudan iletişim kendiliğinden olur ve, *Tractatus*'un önsözünde Wittgenstein'ın dediği gibi, düşüncelerin ifadesine doğru sınırlar çekilebilir. Wittgenstein tarafından olgular bütünü olarak kabul edilen dünya (bu olgular da verili durumların *halinden* ibarettir), gerçeklik modellerine benzeyen imgeler (*Bild*) tarafından tasarlanmaya izin verir. Tekbencilik sorununa iki düşünür de –farklı açılardan da olsa– özellikle dikkat göstermiştir. Wittgenstein'a göre, "*söylenmeye* izin vermeyen şey" gösterilmeye izin verebilir (5.62). Anlamsız olmayan bir anlamyokluğunun burada olduğu söylenebilir. Kierkegaard'a göre, varoluşun içselliği de *söylenmeye*, yani "soyutlamanın" diliyle doğrudan doğruya iletilmeye izin vermez. Bu, hem "mevcut öznelliğin tecridi" düşüncesini, hem de "temel sır" ve etik düşüncesini ilgilendirir.[28] Bu kadar farklı iki yazarın hem tekbenciliğin hakikatini hem de düşünce ifadesine dayatılan sınırları hissetmiş olmaları, '*paradoks*'un

28) *Post-scriptum*, s. 48, dipnot, 52, 241.

ya da '*saçma*'nın çeşitli biçimlerine gelip çarpmış olmaları felsefi bakımdan son derece anlamlıdır.

Kierkegaard'ın dehası, iki kez düşünümsel bir iletişim üslubu hayal edebilmesinde yatar; yani Ortaçağ'ın *haecceitas* olarak adlandırdığı şeyden söz etmek için, saf anlamıyla edebi olmasa da yeni hileler bulmuştur. Okurun, *Tractatus*'un önermelerini (6.54) aşarak, dünya hakkında doğru bir bakış açısına sahip olabildiği yeri varoluşsal olarak belirtmekle yetinmedi. Konuyu sürekli kendine getiren yazar, düşünümsel olarak, kendini gösterirken aynı zamanda da bu sunumdan yok olur. Şaka ile ciddiyi, komikle trajiği karıştırarak, okuru, olguların, hatta durumların basit tanımından çıkarsanamayacak bir çağrıyla baş başa bırakır. Varoluşsal durum, etikten ayrı olmadığından (Wittgenstein da bunu Kierkegaard kadar iyi bilmektedir), XIX. yüzyılda düşünce kendine bir *itidal* dayatmak zorundaydı, kendi itkisini *frenlemeliydi* (*at holde igjen*);[29] ancak böylelikle herhangi bir felsefenin mizah yokluğundan dolayı bir Pyrrhus zaferi kazanmasını, yani işin özünü el çabukluğuyla gizlemesini engelleyebilirdi. Kierkegaard, *Yazarlık İşim Üzerine*'de (7 Ağustos 1851'de yayımlanan bir makaleye not olarak), varoluşu, düşünümü ve iletişimi kapsayan bu ikilemeyi açıklamak için, bir yandan "verili bir durum" üzerine söyleme derhal başlayan doğrudan çalışma ile diğer yandan, tersine, kendine karşı çalışmayı gerektiren diyalektik hareketi anar. Böylelikle, dünyanın homojenliğinden kurtulan ve çoğunluğun onayına hızla erişmeyi dert etmeyen diya-

29) Bkz. *Post-scriptum*, s. 105, 112, dipnot, 206, 222.

lektik çaba, "sabanın izin derinleştiren baskı gibi"[30] yürüyüşü yavaşlatır.

Ardından, varoluşçuluk, düşünüm teorisine incelik katmış, hatta dönüşümselliğin daima mümkün suiistimallerine karşı dikkatli olmuştur. Ama Kierkegaard'ı ikili düşünüm pratiği içinde kimse taklit etmeyecektir; bu konuda taklit edilebilir olmadığı da ortadadır. Zaten kendisi de uyarır: "Bilgi doğrudan ifade edilmemelidir, çünkü, bilgi konusunda temel olan şey sahiplenmedir, bunun sonucu, kendi içinde aynı şekilde iki kez düşünümsel olmayan herhangi biri için bu bilginin bir sır olarak kalmasıdır; ama, hakikatin temel biçimi böyle oluştuğundan, bundan çıkan sonuç, bunun başka türlü söylenemeyeceğidir."[31]

II. – Marcel: İkinci düşünüm

G. Marcel'in düşüncesinin gelişimi ve hareketi, sonradan hatırlatmaktan pek hoşlandığı gibi, hem Kierkegaard'dan hem de Husserl'den bağımsız meydana geldiğinden özellikle anlamlıdır. Buna karşılık, bazı Anglo-Sakson yazarlarını ve Schelling'i yakından tanımakta olup düşüncesi özellikle düşünümsel felsefenin tipik anlamda Fransız bağlamına dahildir (Lachelier, Lagneau, Brunschvicg), keza Bergsonculuğun şokuna maruz kalmadığı da söylenemez (entelektüellik karşısında kuşku, somut yaşam kaygısı, sezgiye geri dönüş).

30) *Œuvres complètes*, c. XVIII, s. 268.
31) *Post-scriptum*, s. 52.

Kısa süre içerisinde, genç Marcel, varlık ve Tanrı üzerine felsefi sorunları belirleyici olarak kabul edecektir. 1937 yılında şöyle diyecektir: "Velhasıl, metafizikle mistik arasında belirgin bir sınır olup olmadığını özellikle bilmek önem taşımaktadır." Filozof, "içini açma"[32] yönündeki eğilimi ya da yeteneksizliği ne olursa olsun, bu durumu kabul etmelidir. Yayımladığı ilk eserde (1912), sonra da *Journal Métaphysique*'in [Metafizik Günlük] birinci bölümünde, Marcel, sezginin ontolojik değerini saptamaya tek başına ve fazlasıyla emek harcayarak girişir; söylemsel biçimde hareket eden idealist diyalektiğin bu konudaki yeteneksizliğini gösterir. Marcel'in yaklaşımı, XIX. yüzyılda Germenler arasında ortaya çıkmış olan Hegel'e muhalefetin netliğine sahip olmaktan uzaktır (başvurulan yazarlar yalnızca Schelling, Hamilton ve Bergson'dur). Marcel, yaklaşık bir dil içerisinde (mutlak bilgi, katışıksız düşünce ve içkinlik kavramları çok belirsiz kalır), idealizmin, aynı zamanda da Bergsonculuğun güçsüzlüğünü göstermek, *somut* varlığa ulaşmayı sağlamak istemişti. *Sezgi*'nin içinde varlığın verili olduğunu saptamak önemliydi, ama varlığı veren sezgi değildir; hem varlığın tine içkinliği, hem de daima nesneleştirme süreçlerinin yönettiği bilgiye kıyasla düşüncenin aşkınlığı buradan kaynaklanır. Geleneksel katılım temasına başvuru da buradan kaynaklanır. Düşünce, "Var Olan'a yer açmak için" bir tür feragat sayesinde ilerleyebilir (tuhaf bir şekilde "yaratıcılık yöntemi" olarak nitelenen bu feragat muhtemelen yaratıcı enerjiye ilişkin Bergsoncu lirizmden mirastır).

32) *Du refus à l'invocation*, Paris, 1940, s. 190.

1912 tarihli makalenin sonunda vurgulanan bu ifadelerin dinsel yanı ne olursa olsun, negatif olarak ifade edilmiş olan felsefi bilgi ve görgüyü unutmamak gerekir: Doğrulanabilir ampiriğin karşısına oluşmamış bir veri olarak dolaysız varoluş çıkartılır. İdealizmin üstlendiği haliyle teolojik-felsefi miras, burada, *sezgi* adına yürürlükten kaldırılmıştır; tinin özgürlüğü ile varoluşsal denen ampirik gerçeklik sezgide birleşebilir. Marcel, daha sonra, gençliğinin "mantıksal çileci" dediği üslubunu terk edecektir. Bununla birlikte, iç ile dışın birliği fikrine, bu fikirle gerçekten çatışmadan yeniden döner. Bu şekilde, *iman* olarak belirlenmiş olan sezgi kavramı, Hume'u, hatta Jacobi'yi akla getiriyordu. Aslında, 1914 tarihli *Metafizik Günlük*'te görüldüğü gibi, Marcel, Kant ve Fichte'nin ötesinde, Descartes'a geri döner. Verili ya da biçim gibi olmayan ama serbest edim olan ve izi kanıtlanamaz olan "*düşünüyorum*", ampirik olanın tümdengeliminin ya da biçimsel zorunluluğun berisinde, *iman* olarak adlandırılabilir. Bu iman bir hipotez değildir, ama "düşünen ben ile ampirik ben arasındaki boşluğu –bunların transandantal bağlantısını kesin olarak ileri sürerek– tinin doldurmasını sağlayan edim"dir (*Journal...*, s. 45). "*İnanıyorum*", Schelling tarzında olmasa da, dolaylı ile dolaysızın karşıtlığını, her türlü öznelciliğin ötesinde, derhal aşar. *Aziz*'den (İdea olarak ortaya konan filozofların İsa'sı) farklı olarak, "her şeyi katışıksız güncellik olarak yaşayan" (*a.g.e.*) ve bir aziz olmayan filozof, tecessümün ve ötekiyle ilişkinin boyutu içinde, yeni bir dolaysızlığa erişim yolları açacaktır. Duyumun ve imanın "dram"ı, bunların üzerinde düşünülmesi, yorumlanması gereğinde yatar. "*Hata* böylelikle

mümkün olur. Hata düşünümle birlikte dünyaya girer." (s. 131) Bundan böyle Marcel'in düşüncesi, doğrulanabilirlik üzerinde odaklandığından varoluşsal olanın yoğunluğunu (bedensellik, öteki insanla ilişki) kavrayamayan ilk düşünümün tuzaklarını ve kolaycılıklarını gözler önüne sererek ve zamanın parçalara ayrılmasından habersiz yaratıcı bir sadakat sayesinde meta-sorunsala, gizeme ve bir anlamda ebedi olana erişen ikinci bir düşünümü teorileştirerek gelişecektir. İman ve umutla ilgili Hıristiyan temalar, sezgisel sahiplenmenin bir tür tartışması halinde felsefe alanında yeniden boy gösterir. Ama, *benim içimde* ile *benim önümde* arasındaki sınır en iyi aşkta silinir. Bu alan meta-sorunsalın alanıyla çakışır ve bu alanın içinde ruh ile bedenin birliği *gizem* olarak belirir.[33]

"Tümüyle dolayımlanabilir olmayan bir deneyimin toprağı üzerinde" (s. 261) yükselen bir diyalektiğin programını, tecessüm etmiş varoluştan yola çıkarak ve dünyayla ilişki halinde ifade etmeyi sağlayan da budur. Bu diyalektik asla tedrici olamaz; gidiş gelişlerden oluşan bu diyalektik ne bir verinin kabulüdür ne de herhangi bir zorunlu önermeye ya da bir tümleştirmeye yöneliktir. Varoluş kökensel bir duygu düzenindedir; düşüncenin bununla ilişkisi yalnızca "dolaysız bilgi ve katılım" (s. 315) düzeyinde olabilir. Bu durumda, ilk felsefe, "*öznesinden ziyade merkezi olacağım*" bir sorgulamaya karşı mücadele eder.[34] O dönem Fransa'sında kaçışın mümkün olmadığı Bergsoncu sezgi temasıyla karşı karşıya

33) Bkz. *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain-Paris, 1949, s. 59.

34) *A.g.e.*, s. 56.

gelen Marcel, bir gün "düşünümsel sezgi" kavramını ortaya atıp ertesi gün bunu tartışma konusu eder.[35] Düşünümsel sezgi, kendi için olmadığından, ancak aşarak aydınlattığı deneyim tarzları ve düşünceler dolayısıyla kendini sahiplenen bir sezgidir. Bir sezgiden düşünüm olarak da söz ediliyorsa, işin içinde olan şey imandır. Bu düşünüm üzerine düşünüm demek olan felsefeye gelince, "ikinci kuvvetten bir düşünüm" uygulamak zorundadır; "böylelikle, düşünce bir sezgiyi geri almasına *yönelir*, ki bu sezgi, tersine, uygulandığı ölçüde, bir anlamda kaybolmaktadır."[36] Geçerlilik eşiğini garanti eden '*cogito*'nun tersine, *credo*, düşünen özneye değil tine yöneltir. Bağlantısız dolaysızlık deneyimdir ya da ben düşünce yoluyla özne olduğumda zaten daima önceden vuku bulmuş olan temel hissediştir. Başlangıçta katılım vardır ve "kendini onaylayan varlığın önceliği"[37] vardır, kendini yeniden inşa etme çabası vardır (ama bu da isteyen öznenin çabası olamaz). Bu paradokslar düşünümün durup yeniden başlamasına denk düşer. Benliğin yeniden-yapımı anlamına da gelen "kendini toparlamanın esrarengiz aracı olarak"[38] Tanrı'nın belirdiği, dünyadan el etek çekmenin ve yeniden kavramanın tuhaf birlikte-varlığıdır bu.

Birincil düşünümün ve '*denken*'in ikincil düşünüm ve *Andenken* tarafından aşılmasını motive eden şey, dolaysızlık istencidir. "*Andenken* özünde büyülüdür; psikolojik aracı-

35) 7 ve 8 Ekim 1931, *Être et Avoir*'da, Paris, 1935, s. 141.

36) *A.g.e.*, s. 171.

37) *Position...*, s. 57; *Fragments philosophiques, 1909-1914*, Louvain-Paris, 1961, s. 60.

38) Bkz. *Journal métaphysique*, s. 41-42.

ların *ötesinde* bizzat varlığa ulaşır."[39] "Meta-sorunsalı ortaya atmak, bunun tartışmasızca gerçekliğini ileri sürmektir." Dolaysızın ya da kökensel olumlamanın yeniden ele geçirilmesi, "bunu etkileyen kesinlik işareti"nin[40] ele geçirilmesi, bütünsel varoluş arzusunun bir noktada topladığı herhangi bir metafizik iradeciliği anıştırabilir. Aslında, bu vurgular Marcel'de mevcut olsa da, onun "körleşmiş sezgi"den,[41] yani sorunsaldan kopuş dışında asla yaklaşılmamış bir meta-sorunsaldan söz ettiğini vurgulamak gerekir. Yöntemsel olarak ana hatları belirtilmiş olan bu kopuş, ancak somut varoluşsal analizler aracılığıyla kendini gösterecektir.

III. – Jaspers: Kendi üzerine düşünüm

"Varlığı (dünya içinde felsefi yönelim olarak) belirleyen her bilginin aşılması yoluyla *askıya alınan* düşünce (varoluşun aydınlanması olarak), insanın özgürlüğüne *çağrı* yapar ve (metafizik olarak) aşkınlık çağrışımı yoluyla varlığın koşulsuz davranışına alan açar."[42] Jaspers, bu ifadesiyle, '*metaphysica specialis*'in geleneksel üç bölümünü yeniden eklemlediği projesinin birliğini ifade ediyordu. İnsan, dünya

39) 19 Temmuz 1929, *Être et avoir* içinde, s. 43. Bu terimin dinsel yananlamı (daha sonra Heidegger tarafından ele alınacaktır) aşikârdır (bkz. H. G. Gadamer, *Kleine Schriften*, III, Tübingen, 1972, s. 211).

40) *Position...*, s. 62.

41) *Être et avoir*, s. 36, 175.

42) *La situation spirituelle de notre époque* (1930), (değiştirilmiş) tercüme: J. Ladrière ve W. Biemel, Louvain-Paris, 1952, s. 191.

içinde –ama pozitif bilimlerin bu konuda söylediklerinin sınırında gibi– belirlenmiş varlığıyla bir kez kabul gördüğünde, kendisini mutlak bir olasılığın belirlenimsizliğine açan çağrıyı işitir. Böylelikle, kendi olasılıklarının bulunduğu özüne yeniden yönlendirilen varoluş, dinlerin ya da felsefi spekülasyonların kendine verdiği adların gizli, yani sade aşkınlığını başından özgürce savabilir. Kendi üzerine düşünüm ya da varoluşsal düşünüm, "kendi-varlığın" verili olarak ortaya çıktığı momenti değil, erk bilincinin ortaya çıktığı o özgürlük momentini temsil eder; yani kendini dert edinen varlığın kendinin ne olduğuna karar verdiği momenttir bu.[43]

Jaspers'e göre, varoluşsal düşünümün anlamını anlamak için, öncelikle onun gözünde felsefenin birleştirici bir ontolojide toparlanamayacağını, nesne-varlık, kendi-için-varlık ve kendinde-varlık kategorilerinin bütünsel bir doktrin olamayacağını bilmek gerekir. Varoluşu aydınlatacak olan şey bir ontoloji olamaz, çünkü varoluş ne nesnedir (gerçekçi metafizik) ne özne (idealist metafizik). Nesne bilinci, ampirik bilinç olarak, dünya içinde karşılaşılan somut varlıkta yoğunlaşır. İdealist bilinç olarak ise, birliğin, yatışmanın, uzlaşmanın, mutlak bilginin iradesidir ve aşkınlığı belirtir. Bu haliyle, idealizm mutluluk felsefesidir; tüm negativite bu felsefenin içinde emilip dağılır.

Bunun karşısına Jaspers *varoluşu* çıkarır; *varoluşun* felsefi açıklaması *gücüllük* niteliğini ortaya çıkartır. "Varoluş asla

43) Bkz. *Philosophie* (1932), terc.: J. Hersch, Paris-Berlin, 1989, s. 293. Metindeki referansların bundan böyle gönderme yapacağı Jaspers'in temel eseri.

nesne olamaz, benim düşünmemi ve hareket etmemi sağlayan *kökendir*, hiçbir bilgi getirmeyen akıl yürütmeler dolayısıyla konuşmamı sağlayan *kökendir*; varoluş, *kendiyle* ilişkilenendir *ve bunu yaparken de kendi aşkınlığıyla* ilişkilenendir."[44] Bizim somut tarihsel varoluşlarımız felsefelerin asla dolduramadıkları bir uçurumla birbirlerinden ayrılmıştır. Bu felsefeler, var olanlar arasında gerçekten doğrudan bir iletişimi asla temellendirememiş ya da bunu garanti edememişlerdir.

Aşkınlık, tezahür ettiği veçhelerin çoğulluğu nedeniyle, kendini tamamen ilkesiz bir şekilde gösterebilir, hiçbir birlik ona boyun eğdiremez. *Dünya* içindeki yönelim, bilimsel olarak varoluşla belirlenebilen, tek-anlamlı herhangi bir yönelime yol açamaz. Gücül olan varoluş, süreğen olasılıktır: Çoğul bir hakikatin uçurumuna açıldığında baş dönmesine kapılır. Yalnızca aşkınlıkla ilişki varoluşu bu baş dönmesinden kurtarabilir, çünkü aşkınlık olmadan "ampirik özne yanılsamalara sığınır, bunların esiri olur, bu yanılsamalarla kendini aldatır, inat ve kaygıyla bunlara sarılır." (s. 609) Demek ki, düşünümün felsefe olması, ancak gücül varoluştan kaynaklanan düşünce olmasına bağlıdır. "Varoluş bir kavram değil, bir imdir ve 'her nesnelliğin ötesi'ni belirtir." (s. 20) Var olmak bir nesne değildir, olasılığı düşünmek için sürekli yola çıkılan şeydir. Kendi üzerine düşünüm, aynadaki katışıksız bakış değildir, ama, Delphoi öğretisini buyruk olarak alırsak, şu anlama gelir: Olduğun şey

44) *A.g.e.*, s. 11. *Varoluşun varlığı* fikrinin *tarihselliği* içermesi fikrinde Kierkegaard'a olan borcunu bir dipnot belirtir.

olabilmek için kendi üzerinde etkide bulun; yoksa düşünüm bilgi istenci kertesine düşer. Böylece kavrandığında düşünüm asla kendi üzerine kapanmaz. Düşünümü, dolaysızlık ve kaygısızlık rejiminden koparak, benim kafamı karıştıran şey olarak tahayyül etmek gerekir. Yitirilmiş dolaysızlık ile tekrar bulunması gereken dolaysızlık arasındaki geçiş momentinden başka bir şey değildir. "Kendime dair düşünürken, artık kendim olmadığım bir an ile henüz kendim olmadığım bir an hep vardır. Ben, gücüllüğüm." (s. 297)

Düşünüm, Jaspers'in *mutlak bilinç* olarak adlandırmakta tereddüt etmediği şeye, yani koşulsuzluğu içinde varoluşun yansısı olarak anlaşılan nesnelleştirilebilir tavırların kökenine gönderme yapar. Bu mutlaklık hem yatışma hem endişe, hem gerilim hem uzlaşma anlamına gelir ki bunların tüm biçimleri (bilinç, ahlak, aşk, iman) bir içeriğe uyumlanma değil, yalnızca –sonsuza dek telafi edilemez olsa da– reddedilemez bir kökenin *işaretleridir*. Gerçekten de, bu mutlak bilinç asla kendini "tatmin edemez"; "ne aşkınlığın mutlak varlığının nesnel önermeleri içinde ne de dünyanın varlığını ilgilendiren önermeler içinde..." bunu yapabilir; "Asıl *felsefi bilinç* bu iki yaklaşımdan yararlanır ve böylece bunların her biri varlığın mutlak bilgisine sahip olma inancını yitirir." (s. 466)

Felsefi düşünüm bu mutlak bilincin işaretlerini üç veçhe altında yakınlaştırabilir. "Bilgi-olmayan, baş dönmesi, kaygı, ahlaki vicdan olarak *kökenden yola çıkan hareketi* içinde; sevgi, iman, imgelem olarak *tamlığı* içinde; ironi, oyun, edep, sükunet olarak *ampirik gerçeklik içinde korunması* dolayısıyla."

(s. 476) *Mutlak bilinç*'teki bilinci ne Kartezyen anlamda ne de Kantçı anlamda anlamak gerekir. Koşulsuz eylemlere yönelten kökenin bilincidir bu. Bu koşulsuz eylemler var olanlara bağlı olarak farklılaşır (kendini din için feda ediş, intihar). *Mutlak bilincin* kiplikleri doğası gereği çoğuldur ve varoluşsal açıdan konuşursak kıyaslanabilir değildir.

Ampirik özne nesnel bir bilgiye maruz kaldığında varoluşsal gücüllükte aşkınlık boyutu kalmaz, dolayısıyla varoluşsal gücüllük felsefi olarak kendini doğrulayamaz. Gücül varoluş, kendi oluşumu içinde, sınır-durumları deneyimler (ölüm, ıstırap, mücadele, suçluluk duygusu). Ampirik bakışın bu deneyimlere sızamaması, deneyimi, duvarları etrafımızda yükselen bir sur haline getirir (s. 423). Bununla birlikte, özellikle *sınırdaki* bu durumlar, (genel olarak bilincin değil) gücül varoluşun öteye fırlamasını sağlayan bir atılım yaşamasına imkân tanırlar. Aşkınlığın şifreler teorisinin ve, sonuç olarak, yenilgi şifresinin hem pozitif hem negatif anlamının açıkladığı şey budur.[45] Varoluş, parçalanmış bir dünyanın (çünkü tek bir dünya imgesi yoktur) içinde, çeşitli otorite biçimleriyle çatışmaya girer: Bu otorite biçimleri, dogmatik dinsel bilgi (s. 230-241) olduğu kadar, idealist felsefenin bilgisidir de (s. 376). Herhangi bir otoriteye duyulan her inanç, tarihselliğin eğimini, durumun sonsuz koşullarını gösterir. Doğru, ahlaki otorite biçiminde bile olsa, huzuru bilgide arayan kişiyi tatmin eder; yoksa filozof olarak arayanı değil. Varoluş hakikatinin ve gücül-

45) Bkz. *Philosophie: lecture de l'écriture chiffrée*'nin sonu ve sınır-durumlar üzerine G. Marcel'in incelemesi (1933), yeni baskısı *Du refus à l'invocation*.

lüğünün çoğulluğu, istisna konumunun felsefi olarak kabulünü gerektirir.

Jaspers, *Philosophie* [Felsefe] denen varoluş felsefesinin bu büyük kitabını, çok özerk bir biçimde ve saçma sapan sözlerden uzak bir felsefi üslup içinde kaleme almıştır. Bugün bile, açık seçikliği ve sadeliğiyle, insan varoluşunun tüm boyutlarını –teori ve pratik, ahlak ve politika, estetik ve din– tek bir önerme içinde anmayı başardığı kesinliğiyle çarpıcıdır. Kendi üzerine düşünüm, bu bağlam içinde, felsefenin nihai hedefi olarak değil, dolayımsızlıktan başka türlü ve gücüllüğün olmadığı bir yaşam sürmek için zorunlu olarak tutulması gereken yol diye tanımlanmış ve uygulanmıştır.

IV. – Husserl ve Heidegger: düşünümden açıkça ifade etmeye

Husserl'e göre, düşüncenin gerçekten felsefi olması için bütünsel ya da mutlak bir düşünüme yönelmesi şarttır. Düşünce, bilmenin ve bilgi nesnelerinin nihai anlamını ortaya çıkarabilecek şey olarak görülür. Mutlak bağış alanındaki bu aydınlığa kavuşturma, fenomenolojik programın tanımıdır: Kendini veren (*Selbstgegebenheit*), görünmek ve görünendir (*L'idée de la phénoménologie* [Fenomenoloji Düşüncesi], 1907). Geri kalan her şey (ideallik, bilimsel nesnellikler, Ben, Dünya ve Tanrı) askıya alınmıştır. Şeyin '*ego*'ya bu bağışlanmasında zorunlu önermesel bir gerçeklik yatar; bütün bilgilerin nihai oluşumunu temsil eden de

budur. Bu bağışı mümkün kabul etmek, kendiliğinden yaşanmışlıkların, ilke olarak ve öz itibarıyla, kendini düşünüme sunmaya hazır olduğunu ve düşünüm için her verinin algılanabilir olduğunu kabul etmektir.[46] Düşünüm edimi Mutlak Ben içinde meydana gelir ve doğal bilinç ile fenomenolojik Ben ayrımı da burada gerçekleşir.[47] Felsefenin bilimsel sorunlara dönüştürmeyi amaç edindiği "muhteşemlik"[48] Katışıksız Ben'dir ve her yaşanmışlık bu benin içinde *tamalgı* nesnesi olabilir.

Bu düşüncenin paradoksu, doğal deneyimdeki "hiçbir şeyin" indirgeme yoluyla "kaybolmadığı"nı[49] kabul etmektir; oysa ki, mutlak bir düşünüm, Hegelci-olmayan anlamda bile olsa, dünyevi olmayan katışıksız *ego* içinde meydana gelir. Yönelimselliğin daha kapsayıcı ve sistematik olarak ele alınmasının Husserl'i Kartezyen yoldan uzaklaşmaya nasıl yönelttiğini göstermenin yeri burası değildir. Düşünümün uygulanışına dayatılan değişimi hatırlamak yeterlidir. *Logische Untersuchungen*'in [Mantık Araştırmaları] (1901) ikinci cildine giriş (§ 3), düşünümü bilinç edimlerinin ve içkin anlamlarının "kavrama ve teorik konum nesneleri"ne dönüşümü olarak tanımlıyordu. *Noema*'yla* bağlantıya, ardından da eksiksiz yoğunlaşması içindeki dünyaya yöneltilen fenomenolojik gözlem (Husserl bunu daima transan-

46) Bkz. *Idées directrices...*, I, terc.: P. Ricœur, Paris, 1950, § 45.
47) Bkz. *Méditations cartésiennes*, terc.: E. Lévinas, Paris, 1953, § 15.
48) *Idées directrices...*, III, terc.: D. Tiffeneau, Paris, 1993, § 12.
49) *La crise des sciences européennes*, terc.: G. Granel, Paris, 1976, § 52.
* Husserl'de fenomenolojik düşüncenin yöneldiği nesne ya da "d üşüncenin içeriği" anlamında kullanılan terim. (ç.n.)

dantal oluşum içinde faaliyet gösteren teorik kavrayış olarak kabul edecektir), yani betimleyici denebilecek bu düşünüm açık seçik belirtici (*Auslegung*) olarak tanımlanacaktır.[50]

Heidegger'in Husserl'den ayrıldığı nokta, düşüncenin anlamı teorik olarak tamamen yeniden ele geçirilmesinden nihai perspektifi uzak tutmasıdır. Yeniden ele alınan "muhteşemlik" terimi katışıksız '*ego*'da değil, varoluşun yapısında (*Existenzverfassung*) aranmalıdır. Kendini veren her şeyin var olma anlamını belirginleştirmek için, "somut insan"ın varoluşuna –sürekli nesnel olarak sunulan verilinin düzeninde olmayan bu var olanın "somut tümlüğü"ne– geri dönüş gerekli görülür (Husserl'e 22 Ekim 1927 tarihli mektup). Heidegger'in düşüncesinin başlangıçtaki varoluşsal kapsamı açıkça ortadadır. Felsefeyi tanımlayışı bile buna kanıttır: "Felsefe, burada-varlığın hermenötiğinden yola çıkan genel fenomenolojik ontolojidir; *varoluşun* analitiği olarak felsefe, bütün felsefi sorgulamanın yönlendirici terimini saptamış olur, bu sorgulamanın kaynaklandığı ve döndürüp dolaştırıp vardığı yer bu terimdir."[51] Felsefenin esasen ontoloji olduğu, yönteminin fenomenolojik olduğu ve yola çıkış noktası ile ufkunun varoluş olduğu bundan daha iyi ifade edilemez.

Demek ki, varoluşun hermenötiği, bizi biz yapan var olan olasılıklarının kavranışı, –açık seçik belirtici olarak

50) Bkz. *Méditations cartésiennes*, §§ 57-62.

51) *Sein und Zeit*, s. 38 (Almanca orijinalin sayfa numaralandırması, *Varlık ve Zaman*'ın [Fransızca] tercümesinin kenarlarında belirtilmiştir).

anlaşılma koşuluyla– nesneliklerin oluşumunun yerine geçer. Bu hermenötiğin açık seçik belirtmesi (bu terim korunmuştur) gereken şey, bilincin kavramaya dönük edimleri değil, var olmanın somut olasılıklarıdır (Jaspers'in sözünü ettiği "gücüllükler"i akla getirmektedir).

Böylelikle, Heidegger, verili şeyler dünyasının hücumuna uğradığında sıkıntıya batan varoluşu tanımlayacaktır. *Sein und Zeit* düşünüm teriminden uzak durarak başka terimler bulur ve bunlar aracılığıyla, dünya-içi şeylerden yola çıkarak kendini *düşünüm*[52] yoluyla dolaysız ve yaygın kavramanın sahici-olmayışını belirtir. Ama bu analitik de dünya-ötesinin ebediyetine ya da metafizik mutlağına kaçışı ortaya koyma kaygısı tarafından yönetilir. Bu konudaki motivasyon hem varoluşsal hem de ontolojiktir. Varoluşsal analitik, hem mitik ya da dinsel sembolik tasarımlar karşısında, hem de dünya-içi ivedi uğraşların psikolojik açıklamaları karşısında mesafeli olmak zorundadır. Kaygı, kadim ve ısrarcı varlık sorusunu yeniden yorumlamayı sağlasa da, bilince yapılan çağrı felsefenin o ana dek buyruk olarak adlandırmakla yetindiği bu celbin uzak menşeine tanıklık eder. Bu olayın belirişinin tasviriyle fenomenolojik olarak bir gerekliliğin deneyiminden kaynaklanan olayın '*exhibitio originaria*'sına girişmek varoluşsaldır. Somut insandan talep edilen şey, şunu ya da bunu yapması için değil, en mahrem özgürlüğüne erişmesi için orada olmasıdır. 1929-1930 Dersleri'nde sıkıntının analizi, temel ve ezici bir üzüntü (*Bedrängnis*) yokluğunun yarattığı boşluğu negatif açıdan ta-

52) *Rückstrahlung, reluzent, Rückdeutung* (*a.g.e.*, s. 16, 21, 58).

nımlar. Gerçek bir düşünce faaliyeti olmasa da çalkantılı bir dönemin vasatlığını tarif ederek bu *otantik* felsefe yokluğunu hissettirmek (daha ileride "varlığın unutuluşu" olarak adlandırılacaktır): doğasını ve yöntemlerini değilse de indirgeme programını Husserl'den alan bu meditasyonun tarzı buydu. Dünya olmadan *Dasein* kendini ortaya koyamaz, ama diğer yandan, dünya içinde verili nesnelerden yola çıkarak uygulanan bir düşünüm dolayısıyla kendine varması da mümkün değildir. Varoluş ne şeylerin dünyasına (öncelikle betimlenmesi gereken dünya) kendini vererek kendine erişebilir ne de kendini başlangıçta mutlak öznellik olarak ortaya koyabilir. Bu nedenle, varoluşsal yorumlama ne yapım yoluyla işler ne de düşünümle; hermenötik olarak işler. Bu hermenötik, kaygı ile bilincin çağrısı deneyimlerini belirleyici olarak göstererek *Dasein*'ın otantik varoluşsal olasılığına erişir. Gerçekten de, varoluşsal olarak mümkün olan ve varoluşsal olarak gerek görülen otantik varlık-olabilmek *kendini* bu deneyimlerin içinde *kanıtlar*.[53] Heidegger bu kanıtlamayı, ontolojik sorunsalı göz önünde bulundurmak için olduğu kadar, bunun varoluşsal boyutunu dile getirmek için de analiz eder. Otantik gücünü *Dasein* aracılığıyla kanıtlamak (kararlılık), felsefe için bir motivasyon göstergesidir. Buna karşılık, felsefe, otantikliğin gösterilmesine katkıda bulunur. P. Ricœur'ün gözlemlediği gibi,[54] varoluşsal [existentiel] ile varlıksal [existential] burada çakışır. Ama bu durum varlık-

53) *A.g.e.*, s. 267.
54) P. Ricœur, *Temps et récit*, c. III, Paris, 1985, s. 100.

sal analitiğin edinimlerinin sözde yansızlığını tehlikeye atmıyor değildir.

V. – Sartre: Katışıksız düşünüm ile yardımcı düşünüm

Marcel fenomenolojik prosedürleri göz ardı ederken, Jaspers Husserlci düşünceyi "profesörlerin felsefesi" içine dahil eder ve böyle bir felsefenin "kısır"lığını ortaya koyar; "çünkü Kierkegaard'ı görmezden gelmekte ve Nietzsche'nin filozof niteliğini inkâr etmektedir."[55] Böyle bir göz ardı edişle küçümsemenin olmaması, Jaspers ile Heidegger'in başlangıçtaki yakınlığını elbette ki açıklamaktadır. Sartre'ın düşüncesi felsefi düşünüm açısından şu ana dek zikredilmiş tüm eğilimlerin kavşak noktasındadır. O, Fransız düşünümsel felsefesi ile Alman fenomenolojik düşüncesinin çökeltilerinin biriktiği kap gibidir. Ama her şeyi bir kez daha temelinden ele almaya çalışır.

Bergson'a göre, yaşamın atılımına, süreğen fışkırmasına ancak acılı bir çabayla, bir tür genleşmeyle varırız. *L'évolution créatrice*'in [Yaratıcı Evrim] dediği gibi, bu genleşme, sezgi yoluyla, metafiziğin duyumsal sezgiyi ve bilimsel bilgiyi "ortaya çıkarması"nı sağlar. Düşünümsel felsefe açısından, düşünüm ilksel bir kesinlikle hareket eder; dolayısıyla, "benin varlığı"na benzer, bu varlık da onu yaratan ve canlandıran bir olumlamadan doğar. Yoğunlaşmanın ve genleşmenin

55) *Philosophie*, s. XVI, *Situation spirituelle...*, s. 168.

ritmi yaşamın kendisidir ve bu yaşamın içinde düşünüm kendi önbelirtisini bulur. Çıkış noktası ve bu noktaya geri dönmek için gereken dolambaçlar ne olursa olsun, düşünüm odağı olarak deneyim fikri bu koşullarda kendini dayatır; öyle ki, "bu odaklardan her birine, düşünümden önce var olmadığından, kendini bu düşünümle ne tanımlayan ne de onun tarafından oluşturulan bir özne denk düşer."[56] Yeniden ele alma, yeniden düzenleme, geri alma ve yeniden ele geçirme şeklindeki böyle bir düşünüm anlayışı, bilincin varlığının kendiyle ilişki olmasını, dolaysız bilincin düşünümün habercisi olmasını ve bunu duyurmasını, düşünümün kendiliğinden yaşamın kesintiye uğraması ve zamandışılığa geçiş olarak her an mümkün olmasını, tinin edimlerine sahip çıkan düşünümsel ikilemeyle bunu kavrayan sezginin tüm farklılığının ortadan kaldırılmasını gerektirir.[57]

Sartrecı düşünüm anlayışı, özneden başka bir şeye sahip olmayan mutlak bilinci öne çıkaran Husserl'in anlayışından kopmuştur. Heidegger'den farklı olarak, Sartre, düşünümsel olarak yönlendirilmiş varoluşsal bir diyalektik içinde, şeyler ve kişiler dünyasında, *eserlerde*, toplumsal ve politik tarihte, özgürlüğün içinde bocalayıp durduğu atalet durumunda *insan gerçekliğinin* (yalnızca yapısal olarak analiz edilmiş içerimini değil) somut içerimini tematikleştirir. Düşünümsel felsefeden farklı olarak, ikinci bir bilincin benliği tümüyle

56) J. Nabert, *Eléments pour une éthique* (1943), yeni baskı, Paris, 1962, s. 63. Ayrıca bkz. s. 67 ve *passim*.

57) J. Nabert, La philosophie réflexive, *Encyclopédie française* içinde, c. XIX, 1957, s. 19. 04-15.

yeniden ele geçirmesini mümkün görmez. Ama, yine de, "kendi için"in düşünümsel yapısını el değmemiş bırakır.

L'être et le néant'ın [Varlık ve Hiçlik] anıtsal özümsemesiyle karşı karşıya kalan dönemin Fransız yorumcuları arasında, eserin felsefi yapımlarından ikna olamadığını ama o zamana dek felsefede eşi benzeri olmayan ve durumlarla kanıtlamaları iç içe sokarak ilerleyen bir sanattaki ustalığını kabul etmek zorunda kalmanın şaşkınlığını belirtenlerin sayısı çoktu. Sartre'ın tanımları –özellikle de "kötü inanç" ve "öteki-için-varlık"– yenilikleri ve canlılıklarıyla hayranlık uyandırıyordu. Ama ontolojik iddialı açıklamalar (aslında imkânsız bir ontoloji) hayal kırıklığı yaratıyordu. Gerçekten de, burada eski ikiciliğin ("kendi-için" ve "kendinde") yeni bir biçim altında geri dönüşü görülüyordu: Tüm anlamı oluşturan bilincin (hiçleştirici denen bilinç) idealizminin karşısına, maddenin ve toplumsalın gerçekçiliği çıkarılmıştı. Aslında, bir birine bir diğerine bu gidiş, bu salınım iradi bir muğlaklığın yaratıcısıydı. Zaten Sartre'ın özgürlüğün önceliğinin habercisi olan imgelem üzerine ilk çalışmalarıyla "kendinde" olarak brüt yoğunluğu içindeki gerçek göz önüne alındığında bu özgürlüğün ikincilliği üzerine ilk çalışmaları bir anlamda bunun habercisiydi.[58]

Demek ki, fiilen şu durumu ele almak gerekir: Sartre'ın özellikle tematize ettiği düşünümün statüsü, ontolojik ras-

58) *La fiction de l'être*'de (Brüksel, 1990, bölüm VII) D. Giovannangeli, Merleau-Ponty'nin ve R. Aron'un itirazlarını dikkate alarak, bilincin katışıksız kendiliğindenliği ile şeyin katışıksız ataleti arasında, *Les aventures de la dialectique*'in (Paris, 1955, s. 269) *ara-dünya* olarak adlandırdığı şeyin açıklığını Sartre'ın algıladığını gösterdi.

yonalleştirme düzleminde, "kendi için" ve "kendinde", hiçlik ve varlık ikiliği tarafından koşullanır. Ama, aynı zamanda, düşünüm bu ikiliği koşullandırır, çünkü ikiliğin çeşitli biçimlerinin –bilinç ve nesne, var olmak ve bilmek, özne ile öznenin durumları– kökeninde düşünüm bulunur. Burada, Tommasocu, Hegelci, dar anlamda rasyonalist, hatta fenomenolojik çok farklı ufuklardan gelen sayısız yorumun tutarsız ya da çelişik kabul ettiği şeyle karşı karşıya oluruz. Bu teşhis şöyle özetlenebilir: "Kendinde", mutlak anlamda verili olmakla birlikte, "kendi için"le ilişkilidir. Her şey "kendi için"e dayanmaktadır, yine de, "kendi için", olduğu şey olmadığından, "kendinde"nin karşısında pasiftir. Hiçleşme, özgürlük olarak, ancak olgusallık içinde, yani "kendinde"nin kalbinde meydana gelebilir. *Varlık ve Hiçlik*'in, varlığın içinde hiçliğin gerçekleşmesinin bir dizisini, bir "pasiflik" ve eylem "teorisi"ni adlandırdığını ilk kez Merleau-Ponty gözlemledi;[59] bu teori bir ahlak olasılığını ortaya çıkarabilecek teoridir. Bu ahlak Sartre tarafından yayımlanmamış olsa bile, *L'idiot de la famille*'in [Ailenin Budalası] bir dönemin içselliğinin gerçekleşme analizine örnek olduğunu biliyoruz. Benzer analiz bir pasiflik teorisi içerir.

Şu an için, bazı gözlemcilerin Sartre'ı bir "anti-filozof"[60] olarak görmelerine yol açmış antitezlerin ya da alterna-

59) *La querelle de l'existentialisme* (1945), yeni baskısı: *Sens et non-sens* içinde, Paris, 1948, s. 144, 153.

60) F. Alquié, *L'être et le néant* özeti (1945), yeni baskısı *Solitude de la raison*, Paris, 1966, s. 106. Burada, Sartre'ın "Pascal ile Kierkegaard'ın bilgeliği küçümsediği ve aklı alaya aldığı kamp"a katıldığı belirtilmiştir.

tiflerin kendini gösterdiği 'aporia'nın çekirdeğini ortaya çıkarmakla yetinelim.

Sorunun belirgin yeri, hiçbir şeyi temellendirmeyen yine de düşünümsel olduğu söylenen bilincin ortaya çıkışıdır. Bu ortaya çıkış özneyi –kendinin bilinci değil– bir dünya bilinci ve bir *varlık arayışı* (*Varlık ve Hiçlik*'in giriş bölümünün adı budur) haline derhal getirir. Belirgin soruların, özellikle J. Nabert'in ve J. Hyppolite'in[61] sorularının *Varlık ve Hiçlik*'in tatminkâr biçimde sorunsallaştırmadığı düşünümsel ile ön-düşünümselin ilişkilerine yönelik olması şaşırtıcı değildir. Bu soruların hem Fransız hem de Hegelci bağlamlarda düşünümün statüsü konusunda özellikle bilgili kişilerden gelmiş olması kimseyi şaşırtmaz. Nabert, ön-düşünümsel ile düşünümsel arasında mevcut ikilikten, nesnelleştirici düşünümün ahlaki bakımdan yeterince doğrulanamamasından hoşnutsuz olabilir. İkincisi ise, düşünümün öznel kaldığını, "kendi için"in negatifliğine dahil olduğunu, hakiki ontolojiye, düşünüm olarak varlığa, spekülatif düşünüme asla erişemediğini görünce şaşkınlığa düşmüş olabilir.

Bu muhataplara, Sartre, zaten parçalanmış ilk bilinci, inanç olmayan bir inancı, "bir dolaysızlık olmasına rağmen tamamen dolaysızlık olmayan bir dolaysızlığı", kısacası şaşırtıcı biçimde ön-düşünümsel *cogito* olarak adlandırılan kendiyle ilişkiyi, her türlü zorunlu önerme ve tümlük projesi karşısında ilgisiz kalan '*cogito*'yu hatırlatarak cevap ve-

61) *Bulletin de la Société française de philosophie* (2 Temmuz 1947'de Sartre'ın tebliği), Nisan-Haziran 1948, s. 77, 87.

riyordu. Kendiyle düşünümsel-olmayan ilişki fikri verimli bir fikirdi: Kendinin *thetik* olmayan bilinci, olmadığı şey olan ve olduğu şey olmayan bu bilinç, elbette ki, bir bilgi değildir, ama zamansal boyutu ve özneler-arasılığı derhal içeren bu '*cogito*'dur. Kartezyen ve Husserlci '*cogito*'dan farklı olarak, Sartre, başlangıçta, bir uyumsuzluk, bir kopuş, bir çatlak, kendinin hafifçe yokluğu tarafından etkilenen bir "kendinde mevcudiyet" ortaya koyar. Varlık ya da "kendindelik" bilinçten özellikle yoksun olduğundan, bilincin içinde bir *benliğin* doğması ancak varlığın basınçtan kurtulması yoluyla mümkün olur.

Düşünümlenmemiş bilinçler temelinde, katışıksız olmayan bir düşünüm uygulanır ki zamansallığı içinde psişik yaşamı *oluşturan* budur. Kendiliğinden olan ama ilksel olmayan bu düşünüm, kendinde aşkın olarak görülen ama aslında "düşünümselin varlık içinde taşınan gölgesi" olan düşünümsele yönelir.[62] Bu yardımcı düşünüm, gerçekte, kendiliğindenliği kısmi-nesneler oluşturduğundan, kötü inancın sürekli tehdidi altındadır. Katışıksız düşünüme gelince, ilksel olmasına rağmen, düşünümün bir katharsis biçiminde kendi üzerinde gerçekleştirdiği dönüşümün sonucudur. Kendini amaç olarak gören bir özgürlük ancak bu düşünümün içinde oluşur.

Cahiers pour une morale [Ahlak Defterleri] (s. 488-531) katışıksız-olmayan düşünümden katışıksız düşünüme geçişi, bir tür ahlaki *inanç değişimi* kitabı tarzında uzun uzadıya işlemektedir. Bu dönemin yazılarında bu ikili düşünüm

62) *L'être et le néant*, Paris, 1943, s. 207.

temasının tekrar tekrar işlenişi, önemini ortaya sermektedir.[63] Burada, Sartre, bütünsel düşünümsel ödünlemeye olduğu kadar Hegelci diyalektik ilerleyişe de direnmeyi dert etmiş görünmektedir. Yine de, katışıksız düşünümün içinde katışıksız-olmayan düşünümü kapsayabilme inancının yerine –bunun ender olduğu ve özel motivasyonlar gerektirdiğini yine de hemen söylemiştir– sonuç olarak yazarın yardımcı düşünümsel olgulardan başka bir şey betimlemediği açıkça itiraf edilir.[64] Özgürlüğü doğrudan doğruya kişinin varlığı olarak tezahür ettirmek, temeli ve hedefi özgürlük olan projeyi arındırıcı bir düşünüm yoluyla gerçekleştirmek; bunlar bir etik oluşturmak anlamına gelir. Bu etik, "kendi için"e musallat olan değerler karşısında tavır almaktır.[65] Bu ahlak yazılı olmayacaktır, çünkü, "kendi için", dünya içindeki varlığının değil[66] kendi hiçliğinin temeli olsa da, özgürlüğün gerektirdiği mutlağın tüm bir olumsallıktan ayrılamayacağı da ortadadır. Zaruri ve imkânsız bir ahlakın, tarih-ötesi değerler kitabının yerine ve yerinde, tarihle aynı düzeyde, bitmek bilmez analizler oluşacaktır ve bu analizlerde ahlaklı olma kaygısı toplumsal ve politik boyutların dikkate alınmasına eklemlenir. Katışıksız-olmayan ve nes-

63) *La transcendance de l'ego* (1936), yeni baskı, Paris, 1966, s. 82, 84; *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, 1939, s. 43, 49; *L'être et le néant*, s. 206, 298, 670, 722; *Cahiers pour une morale (1947-1948)*, Paris, 1983, s. 13, 19, 486, 578; *Vérité et existence* (1948), Paris, 1989, s. 11-13, editörün notları.

64) *Situations X* (1971 tarihli söyleşi), Paris, 1976, s. 104.

65) Bkz. *L'être et le néant*, s. 670, 722.

66) *A.g.e.*, s. 138, 398, 642.

nelleştirici düşünümün katışıksız düşünümden ve kökensel yapısından kaynaklandığını ortaya koyduktan sonra, Sartre, hem tarihsel hem de düşünümsel tek bir yaklaşım tasarlamaya varır. Tüm bir yaşam boyunca, yani bir *praksis* dolayısıyla kişinin kendi üzerinde yapabileceği eleştirel çalışmayı harekete geçiren budur. İnsan kendini yavaş yavaş tanımlayarak bilgiden, varlık ya da Tarihin anlamı üzerine her türlü spekülasyondan kurtarabilir.

Düşünümün iki kipliğini tek bir kiplikte eritmek, kendimizi başkasının gözleriyle görmeyi gerektirir. Sartre'ın *Baudelaire* kitabında dediği gibi, bu imkânsızdır, çünkü kendimize fazla yapışığızdır, kendimizi fazla benimseriz. Yazar-filozof Sartre'ın nihai seçimini açıklayan da budur. Sartre, kendi hakikatini tarihe emanet ederek ve hiçleştirici bilinç olarak bir yazgının bütününü açıklamayı kendinden bir şeyleri ele vermeden, empati yoluyla hedefler. Yaşayan birine (*Saint Genet* [Aziz Genet]) yöneldiğinde daima yeteriz kalan bu çalışma, herhangi bir yaşama tamamlanmış tümlük olarak bağlandığında başarılı olabilir. Filozof son çabalarını *Flaubert*'e adayacaktır.

VI. – Merleau-Ponty: üst-düşünüm

1945'ten itibaren Fransa'da felsefeden söz etmek varoluşçulukla ilgilenmek demekti. Merleau-Ponty'nin söze Sartre'dan başlayıp Husserl'den geçerek Hegel'e uzandığı *Temps Modernes*'deki yazılarında yaptığı budur (J. Hyppolite de *Tinin Fenomenolojisi*'ni yorumluyordu). Gerçekten, ko-

puşu vurgulayan imgeselliğin düşünürü olan Sartre'ın tersine, Merleau-Ponty, dünyayla tensel ilişkimizi sürekli öne çıkarmıştır. Dolayısıyla, birkaç yıl sonra şu saptama gelir: "Kierkegaardçı anlamda öznellik bir varlık bölgesi değildir, varlıkla ilişkilenmenin tek temel biçimidir; 'nesnel' bir düşünce içinde her şeyi üstünkörü gözden geçirmek yerine, bir şey *olmamızı* sağlayan da budur."[67] Kierkegaard ile Merleau-Ponty arasında yalnızca *Tinin Fenomenolojisi* yoktur –bu eseri tüm XX. yüzyıl (özellikle de Fransızlar) hiç olmadığı kadar çok okumuştur–, dahası ve özellikle Husserl de vardır. Bununla birlikte, –ve bağlam farklılıkları dikkate alındığında– iki düşünür arasında koşullardan kaynaklı bir akrabalık, gerçek bir yakınlık görülebilir. Merleau-Ponty'nin vurucu ifadelerini hatırlayalım: Katışıksız felsefe yoktur. Felsefe her yerdedir, hatta olgularda bile vardır. Felsefe açıklanmış bir deneyimdir. Hiçbir alanda yaşamın bulaşıcılığından korunmuş değildir. Ayrıca şu ifade (Jaspers'i hatırlatır): "Somut bir felsefe şanslı bir felsefe değildir. Deneyimin yakınında durması gerekir, ama yine de kendini ampirik olanla sınırlandırmaz, içsel olarak belirlendiği ontolojik şifreye her deneyim içinde yeniden kavuşur."[68]

Şematizm gibi meta-şematizm de hissedilebilir olanla kavranabilir olanın, görünür ile görünmezin ilişkisini içerir. Varoluşsal kaygısıyla ve ikili düşünüm sayesinde,

67) *Signes*, Paris, 1960, s. 192.

68) *A.g.e.*, s. 198; ayrıca bkz. s. 163; ve *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, s. 77.

Kierkegaard –Leibniz'in tanımladığı haliyle– meta-şematizmi uygulamıştı. Fikri bir tablodaymış gibi göstermek, imgenin iş işten geçtikten sonra gelip önceden sahip olunan fikri açıklayamayacağını kabul etmektir. Fikre hissedilir olanın içinde erişilir; canlandırma, Horatius'un *De te narratur fabula*'sını ya da Kierkegaard'ın deyişiyle Peygamberin Davud'a sözünü –"bu adam sensin"– dolaysızca içerir.

Esinini Husserl'den alan temel mülahazalarından başka, Merleau-Ponty, düşüncesini dar anlamda *varoluşsal* düzlemden çok politik ve estetik alanlarda geliştirmiştir. Ama somut kaygısı, deneyim nedeniyle, felsefi-olmayandan asla kopmamayı ifade eder: "Felsefi-olmayanın içinden yalnızca olguculuğu, militan felsefi-olmayanı" reddetmek gerek; böylelikle "tarih görünür olana indirgenir."[69] Ancak muhataplar aynı değildir. Nasıl ki Kierkegaard katışıksız düşünceye karşı *varoluş* düşüncesini kazanmak zorunda kalmışsa, Merleau-Ponty de çağdaşlarıyla zahmetli tartışmalar sonucu *üst-düşünüm* olarak adlandıracağı şeyi adım adım aydınlığa kavuşturmak zorunda kalmıştır. Üçlü bir hatayı ortaya sermesi, tek bir yanılsamanın üç biçimini ortadan kaldırması gerekiyordu. Düşünümsel felsefe varlığımızın bilgimize indirgenebileceğine inanırken yanılmaktadır. Bergson bizim bilgimizin varlıkla çakışacak kadar genleşebileceğini düşünürken yanılmaktadır. Husserl bütün perspektiflerden bakıldığında orantılı bir yapıyı gerçek olarak varsayan bir oluşum tekniği ortaya koyarken yanılmaktadır. *Phénoménologie*

69) *Le visible et l'invisible*, Paris, 1964, s. 320.

de la perception [Algının Fenomenolojisi], kendini tüm durumların dışına taşımayan bir düşünümü uygulamaya koyuyordu.

La structure du comportement'da [Davranışın Yapısı] (s. VIII, dipnot), varoluş terimi, diyalektiğin sezgiyle uyuşmaz olmadığı –yeniden tanımlanacak– yeni bir düşünceyi ortaya koyan şeye işaret etmiştir. Bütün bir programın kendisi olan bu düşünce, XX. yüzyılda yeniden itibar kazanan bir Hegel ile bir Husserl'in arasına ustaca sızacaktır. Husserl, yapı teorisinin ötesinde, "Hegel açısından mutlağın tanımı olan 'kendinden çıkmak' ile 'kendine girme'nin özdeşliğini yeniden keşfeder".[70] Davranış öznesi, algılayıcı bilinç, dünyada var olmak, tasarımların altındaki gizli yönelimsellik; "başkalarının varoluş olarak adlandırdığı şey"[71] işte budur. Ama bu varoluş asla dolaysızca kavranmaz. Sezgi düşünürleri, ne kadar farklı olsalar da –Bergson ile Husserl– zaman ile varlığın sıkı ilişkisini ortaya koymuşlardı. Zaman da, doğuş da sezginin içinde beliriyordu. Bu durum o zamana dek diyalektiğe atfedilmiş anlamda bir değişime yol açıyordu.

Dolaysız olanı ya da şeyin kendisini hedeflemek, dolayımdan vazgeçildiği anlamına gelmez. Düşünüm, düşünümsel-olmayanın bakir toprağına el değmeden inemez. Kendinden çıkmak, öncelikle dünyayla araya mesafe koymaktır, ama buradaki amaç dünyayla ilişki içinde kendini daha iyi kavramaktır. Bu konjonktürde, Husserlci sekans

70) *Signes*, s. 204.
71) *Phénoménologie de la perception*, s. 141, dipnot 4.

(*epokhe**-indirgeme-yaşam dünyasına geri dönüş) ile Kierkegaardçı ikili hareket şeması (sonsuz tevekkül, dünyadan vazgeçme ve sonlu dünyaya geri dönüş – ya da: bireyleşim yoluyla inziva, ama aynı zamanda dünyanın ve tarihin sürekliliğine yeni bir ilişki yoluyla bağlı olmak) arasında beklenmedik bir yakınlaşma gözlemlenebilir. Doğal tavrı erteleyen fenomenolojinin düşünümsel kesinliği, *noesis-noema*** bağlantılarını dikkatle inceleyerek başlar. Ama, *eidetik**** üzerinde toplanmış olsa da, düşünümsel kesinlik, bu bağlantının berisinde tini ve anlamı keşfeder. *Üst-düşünümü* gerektiren de işte budur. Çünkü düşünüm, düşünümsel-olmayana erişmek için yola çıktığında kendini tanımlayabileceğine inansa da, yol boyunca dönüşmeden yapamaz. Düşünüme uzakta olsa da daima el eriminde gibi gelen şey sürekli geri çekilir, onun etkilerinden kurtulur. Marcel körleşmiş sezgi olarak ikincil bir düşünümden söz ederken, Jaspers sonunda yenilginin şifresine gelip çarpan kendi üzerinde bir düşünümü açıklarken, yönelimsellik altında düşünümün varlığını farkında olmadan araştıran Husserl örneğinden haberdar olan Merleau-Ponty ise, ölümünden sonra yayınlanan eserinin uzun bir bölümünde, Sartre'da katı-

* Husserl fenomenolojisinde bakışı salt olarak öze yöneltebilmek adına dış dünyanın varoluşu hakkındaki gerçeklik üzerine "yargıyı askıya alma" ilkesini niteler. Merleau-Ponty'nin felsefesinin çıkış noktasını da Husserl'in *epokhe* düşüncesi oluşturur. (ç.n.)

** Husserl fenomenolojisinde, *noesis* "düşünme edimi", *noema* ise düşüncenin yöneldiği nesne ya da "düşüncenin içeriği" anlamında kullanılır. (ç.n.)

*** Husserl, *eidos* terimini "öz", *eidetik* terimini de "öze ilişkin" anlamında kullanır. (ç.n.)

şıksız düşünümün başarısızlıklarından dersler çıkarır. Sartrecı tarzdaki ikilik çerçevesinde, aktif ile devinimsiz çerçevesinde düşünmekten vazgeçen Merleau-Ponty, donuk ve vahşi bir dünyada oturmanın, geçmişin ve şimdiki zamanın tarihini büyük çabalarla okumanın, düşünümsel olarak tümüyle telafi edilmeyi reddeden bir '*cogito*'dan türerken, aslında, yapılara tutkulu bir düşünce kaygısıyla bir olması gerektiğini algılar. Husserl için olduğu gibi Merleau-Ponty için de, "oluşturmadığımız şeylerin ters yüzünü açığa çıkarmak,"[72] düşünce açısından gölgede kalan şeyden felsefi olarak söz etmek önemliydi.

Sartre varoluşun toprağını kazıp anlamın kökünü oraya gömmeye çalışırken, Schelling'in ve doğa filozoflarının okuru Merleau-Ponty *temel tarihsellik* arayışındadır. Doğanın nerede bittiğinin ve insanın kendini ifade etmeye nerede başladığının bilinmediği bölgede yol almak zorundadır. Sartre, doğaya terk edilmenin ne anlama gelebileceğini hissediyor olsa bile,[73] görünürün içindeki görünmezi aramaya yabancıydı; hatta düşüncenin hareketini üreten ve destekleyen brüt bir varlık tabakasından bahsetse bile yabancıydı.

Eidetik'in önceliğini başlangıçta kabul etmiş olmak, Husserl'i yola çıkış durumunu yorulmak bilmeden yeniden incelemeye, indirgeme teorisi üzerinde sürekli yeniden çalışmaya yöneltmişti – geleneksel düşünümsel felsefe ise bunu yapmayı ihmal eder. Negativitenin önceliğinden asla

72) *Signes*, s. 227.

73) *L'être et le néant*, s. 553'de Joyce'u zikreden Sartre panteizmden söz eder.

vazgeçmemiş olan Sartre'a gelince, soyut biçimde birbirine karşıt mutlak niteliklerin çatıştığı yeni bir olguculuk biçimine tekrar düşecektir.[74] Başka deyişle, düşünümsel düşünce gibi, Sartre'ın diyalektik fenomenolojisi de "dolaysız düşünce"den kaynaklanır, çünkü, yöntemler farklı olsa da, her ikisi için de varlık, "işlemde bulunanı tehlikeye atmadan,"[75] düşünüm öznesinin etrafında kendini gösterir.

Altmışlı yıllarda varoluşçuluk artık yirmi yıl önceki slogan olmasa da, Merleau-Ponty'nin felsefi güzergâhının vardığı yerin, onun başlangıçtaki inancıyla açık bir devamlılık içerisinde olduğu düşünülebilir: "Yeni felsefenin meziyeti, tam da varoluş kavramını bu kavramın içinde düşünme imkânını aramış olmasıdır."[76]

74) Bkz. *Le visible et l'invisible*, s. 96-97.
75) *A.g.e.*, s. 99, 119.
76) *Sens et non-sens*, s. 143.

II. Bölüm

VAROLUŞ, ÖZGÜRLÜK, AŞKINLIK

I. – Bilinçten varoluşa

Alman idealizminden Heidegger'e, kendinin bilincinden ek-sistenz'e ve in-sistanz'a* doğru, öznellik sorunu karmaşık biçimde gelişir. Burada bazı işaret noktalarını belirteceğiz. Kierkegaard'ın *sentez* olarak adlandırdığı belirlenimlerin yapısı –Kant'tan ve ardıllarından alınma geleneksel kavramları çeşitli biçimlerde yeniden şekillendiren belirlenimler– konuyu bilen yorumcular tarafından analiz edilmiştir (J. Slök, W. Schulz, J. L. Blass, H. Fahrenbach, A. Hügli vs). Gerçekten de, Kierkegaardçı yeniliklerin özellikle felsefi karakterini algılamak için eleştirel düşünceyle ve spekülatif sistemlerle paralellik zorunludur. Varoluş, bilinç, benlik ve tin; 1842-1843 tarihli, yayımlanmamış bir yazıda bilgi teorisi açısından (yeni baskısı *Œuvres complètes* [Bütün

* Varoluş kelimesini parçalayarak sözcüğe "dış" ve "iç" varoluşta süreğenlik anlamı katılıyor. (ç.n.)

Eserler] içinde, c. II), *Felsefi Kırıntılara Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'da ontolojik açıdan, *Kaygı Kavramı*'nda psikolojik açıdan, Anti-Climacus mahlaslı yazılarda ise Hıristiyan antropoloji açısından ele alınmışlardır.[77]

Jaspers *Felsefe*'nin II. kitabının 8. bölümünü aktif temel olarak anlaşılan mutlak bilinç ya da varoluşsal tavırların –bu tavırlar bu bilince işaret etmektedir– mutlak kökeninin bilinci kavramına ayırmıştır. Gayet incelikli olan bu inceleme, Husserl fenomenolojisi denen o büyük bilinç felsefesine asla erişemez. Durum böyle olunca (ve Jaspers'i Kierkegaard'a bağlayan mesafenin kısalığı da dikkate alındığında), Jaspers ile Heidegger'in düşüncelerinin karşılaştırmalı incelenmesi, bildiğimiz kadarıyla, hâlâ yapılmayı beklemektedir.

Varoluşun *Eks*'i [dış], tıpkı transandans'ın *Trans*'ı [öte, aşırı] gibi, basit etimolojik oyunların ötesinde, yeni sorunsallara göndermede bulunur. Bu sorunsallar içerisinde, felsefe kadar eski kavramlar (*öz*) ya da Husserl veya Blondel gibi çağdaşların yaşam verdikleri nosyonlar (içkinlik) üzerinde yeniden çalışılır.

Varoluşun öz karşısındaki önceliği, savaş-sonrası Fransa'sında, özellikle de yeni-Tommasocu bağlamda sayısız tartışmaya yol açmıştır. Ama bu tartışmalara M. Blondel ile L. Lavelle de katılmışlardır.[78] Lavelle'in düşüncesini "özcü

77) Bkz. A. Hügli, *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Sören Kierkegaard*, Zürih, 1973, s. 58.

78) E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, 1948, yeni baskı 1962. L. Lavelle, *Introduction à l'ontologie*, Paris, 1947. Roma'da düzenlenen Uluslararası Felsefe Kongresi *Tutanakları*'nda (Kasım 1946) bu polemiklerin yankıları görülür.

varoluşçuluk" olarak niteleyebiliriz.[79] Gerçekten de, onun tezi "varoluş bize özü fethetmemiz için verilmiştir" şeklindedir. Bu anlayış ancak bir eylem metafiziği çerçevesine, tamamen "Tanrı özdür"[80] fikrine yönelik bir katılım ontolojisi çerçevesine yerleştirildiğinde anlam bulur. Bu tartışmaların yankısı sönmüştür. Varoluşun *varoluşsal* kavramının özgünlüğünü algılamak için *einai* ve *ousia* temalarının tarihini Parmenides'ten son Aristoteles yorumlamalarına dek yeniden tanımlamak, Ortaçağ felsefe ve teolojilerindeki '*existentia*' ve '*actus essendi*'yi, büyük Rasyonalizm'de (Tanrı'nın ve dünyanın) varlığını, ampirik varoluş (Hume ve Kant) ve (Kierkegaard'ın biliyor olduğu) Schelling'in yüksek ampirizminde spekülasyona geri dönüşü yeniden tanımlamak gerekiyor.

Kendi başlarına yeterince açıklayıcı olan, mevcut sorunsalları ve kozları ifade eden üç alıntı art arda eklendiğinde bu yeniden tanımlamaya gerek kalmayabilir: "Tanrı düşünmez, yaratır; Tanrı yoktur, ebedidir. İnsan düşünür ve vardır, varoluş düşünce ile varlığı birbirinden ayırır, ardışıklık içerisinde onları birbirlerinden uzak tutar" (1846).[81] "*Ora(da)-varlığın* özü kendi varoluşunda yatar" (1927).[82] "Varoluşçular (...) varoluşun özden önce geldiğini ya da öznellikten yola çıkmak gerektiğini düşünürler" (1946).[83]

79) P. Foulquié, *L'existentialisme*, Paris, 1947, s. 115.
80) L. Lavelle, *De l'acte*, Paris, 1937, yeni baskı 1992, s. 103, 107.
81) Kierkegaard, *Post-scriptum*, s. 222.
82) Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 42.
83) Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, s. 17.

Bu konuda özellikle *Dünyanın Çağları*'ndaki Schelling'in bazı ifadelerine yakın olan Kierkegaard'a göre Tanrı yoktur; şu anlamda ki, o bir var olan halini alamaz; Tanrı, var olan olarak, bir temelden kaynaklanmış değildir.[84] Varoluş, ardışıklık içindeki düşünce ile varlığı zaman sayesinde ayrı tutar; varoluş, insan denen bu ara varlığın konumundan başka bir şey değildir.[85] İde ile hiçlik arasındaki varoluş "var olan düşünüre, düşünce, zaman ve uzamı verir" (*a.g.e.*, s. 223). İdeallik ile gerçeklik arasındaki aracı olan varoluş, aynı zamanda, varlık ile düşünceyi hem ayıran hem de birleştiren şeydir. Bu ayrım dikkate alındığında, varoluş, "anlamdan yoksun kalmak hariç" (*a.g.e.*, s. 82), her şeydir, çünkü uzam ve zaman varoluşun içinde açılır ve iç sıkıntısı, ıstırap, kaygı, tutku, şaşkınlık, ciddiyet, sevinç, sabır gibi ara belirlenimler kendini burada ortaya serer.

Pascal'a göre gurur ile umutsuzluk, hatta yücelik ile sefillik arasındaki herhangi bir ortanın yankısını burada göremeyiz: "İnsan (...) hiç ile hep arasındaki ortadır" (Descartes'ın *IV. Meditasyon*'unda da bu tema bulunur). Kierkegaard varoluşu post-Kantçı modern düşünce bağlamında tanımlar. Varoluş, felsefi bakımdan, katışıksız düşünce ile basit psikolojik gözlem arasında yaşamayı ve düşünmeyi mümkün kılan şey olarak düşünülebilir. (Fenomenolojinin varoluşçuluğa sapması dikkate alındığında bunu şöyle aktarabiliriz: Transandantal yaratılış ile dünya-içreliğin tanımı arasında.) Bu

84) Encyclopédie'nin *Logique*'inde (§ 123, "Toplama"), Hegel, '*ex alio sistere*'nin bu anlamını belirtir ve Gilson da bunu hatırlatır (*a.g.e.*, s. 14).
85) Bkz. *Post-scriptum*, s. 221.

*inter-esse,** düşünceye –zamanı verirken– tutkuyu katan şeydir. *Yaşam Yolunun Uğrakları*'nın son sayfasında Kierkegaard okurlarına seslenir: "Siz, canlılar, zamanın evlatları, varoluşun kalp atışlarını hissetmiyor musunuz?... Saatin iğnesinin bile peşinden koşamadığı anın acelesini hissetmiyor musunuz?" Varlık ve zaman, özgürlük ve an, düşünce ve varoluş; XX. yüzyılda onca çeşitli ve zıt açıklamaların konusu olmuş tüm bu temalar ilk modülasyonlarını Kierkegaard'da bulurlar. Kierkegaard, öz ile varoluş arasındaki, *Dass* (*quod*) ile *Was* (*quid*) arasındaki klasik ayrımı dönüştürerek benimser.[86] Kavram ile fenomen arasındaki, 'idea'sal olan ile olgusal varlık arasındaki gerilimin *Kendi*'nin oluşturucusu olduğu söylenir; *Kaygı Kavramı*'nda sözü edilen evrensel ile tekil arasındaki *çelişki* budur. Ama varoluş ile varoluşu önceleyen şey arasındaki gerilim, aynı zamanda, tersine dönmüş biçimiyle, kendilik tercihinin[87] varoluşsal olarak ifade ettiği şeydir. Etik evreye son derece diyalektik geçiş bu bir tür ikili hareket sayesinde meydana gelir, varoluş kendini burada üstlenir ve böylece şu an için verili olan ve varlığını sürdüren her türlü tanımlı öz [*quiddité*] aşılır. Post-idealist düşüncenin tematize ettiği felsefi güçlük, *Felsefi Kırıntılar*'daki ünlü bir dipnotta ifade edildiği gibi, olgusal varlığın içine idealliği diyalektik olarak dahil etmek söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Daha açık bir deyişle: "Metafizik, soyutlamadır ve hiçbir insan metafizik

* 'Arada-var olmak' anlamında. (ç.n.)

86) Bkz. A. M. Koktanek, *Schelings Seinslehre und Kierkegaard*, Münih, 1961, s. 92.

87) *Ou bien... ou bien*, s. 505.

olarak var olamaz. Metafizik olan, ontolojik olan vardır, ama (olgusal olarak) burada değildir, çünkü, burada olduğunda, estetiğin, etiğin, dinselin içindedir."[88]

Heidegger'in ifadesine gelince, yazarın insana geleneksel Tanrı tanımını –bu tanımın içinde *essentia* ile *esse* çakışır– atfedebileceğine yalnızca *Sein und Zeit*, § 9'u dikkatle okumayanlar inanabilirler. Aslında, Heidegger'in bu ifadesi, varoluşu öne çıkarmak amacıyla, yani bir özü ya da şimdiki zaman içinde verili ve *eidetik* olarak belirli özellikleri değil, insanın herhangi bir biçimde var olma, kendinin herhangi bir biçimde var olmasını seçme, kendini kazanma ya da kaybetme olasılıklarını öne çıkarmak amacıyla, insandan *burada-varlık* olarak söz etmekten başka bir şey söylememektedir. Her bir insanın buradaki-varlığına dünya-içinde-varlık olarak varoluş içinde anlam veren kendinin ve varlığın kavranmasına *varoluşsal* denir.

Sartrecı varoluşçuluğun anahtar ifadesini inceleyen Heidegger geleneksel metafizik önermenin bu altüst oluşunda bir başka metafizik önermeyi görür. *Hümanizma Üzerine Mektup*, Sartre'ın varoluşçuluğunda varlığı unutmanın biçimlerinden birini görür, çünkü o anda, Sartre'da önem taşıyan öz ile varoluş ayrımı, varlığın yazgısı düşüncesinde (*Seinsgeschick*) *Sein und Zeit*'ın yanlış okunmasından kaynaklı bir yanlış anlama olarak ortaya çıkıyordu. Bu basitleştirmenin ve sadeleştirici bu metinde Sartre'ın kullandığı kolaycı yöntemlerin, *Varlık ve Hiçlik*'in fenomenolojik ontolojisinin içerdiği zengin analizlerin kapsamını da-

88) *Etapes...*, s. 383.

ralttığı açıktır. Bununla birlikte, bu düşüncenin derin ikiciliğini ifade ettiği de bir o kadar gerçektir. Burada, şeylerin "kendinde"liğinin hiçleşmesi olarak tanımlanan özgürlük, şeylerin ataletine ve tarihin dışsallığına karşıt, katışıksız ve çıplak bir var olmayı anıştırır.[89] Etik ya da hermenötik, var olmayı somut insan yaşamının özüyle uzlaştırarak, böylece olumlama ile olumsuzlamanın brüt karşıtlığını reddederek, bu var olmaya kendi tözünü iade etmeye niyet edebilir.

Kierkegaard'da 'idea'sal olan ile gerçeğin, olası ile fiilinin diyalektiği, kendini tercih etiğinden geçerek dinselliğe varır ve burada kendiyle ilişkinin kendini ortaya koyamayacağı görülür. Kendinin asıl ikilemesi dışarıdan baskı yapan üçüncü bir şahıs olmadan imkânsızdır ve bu nedenle Kantçı anlamdaki özerkliği tartışma konusu etmeye kadar işi vardırmak gerekir. *Günlük*'ün 1850 ve 1854 tarihli birkaç metni Tanrı'dan sonsuz ikileme olarak, kendi içinde nesnel, görece hiçbir şey bulunmayan katışıksız öznellik olarak söz etmektedir. Dinselliğin alanı, mutlak öznellikle tekilliğin olası ilişkisinin yeridir ve bu ilişki evrenseli aşar. Anti-Climacus'un umutsuzluk analizi bunu enine boyuna ortaya sermektedir.

Sartre, belirtilen konferansta, "genellikle üstün bir zanaatçıyla özdeşleştirilen" yaratıcı Tanrı fikrini ateizm adına reddederek şunu ileri sürer: "Tanrı olmasa bile, varoluşu

89) *Critique de la raison dialectique*'de (c. 2, s. 311-348) tarihin kavranılabilirliğini inceleyen Sartre, iki mutlak teorisinde "kendinde"/"kendi için" karşıtlığına yine başvurur (içsellik/dışsallık). Bu *ikiciliğin*, içerdiği içsel itiraz sayesinde daima uygulanmış olması da doğaldır.

özden önce gelen en azından bir varlık vardır; herhangi bir kavram tarafından tanımlanamadan önce var olan bir varlık vardır." Kendini varlık yapan varlık fikri buradan kaynaklanır; ve mutlak sorumluluk şeklindeki etik yan-anlama yol açar (*L'être et le néant* [Varlık ve Hiçlik], s. 639). Örneğin, özgürlüğe mahkûm Orestes, özün bütünsel düzeninden –bu düzen ister tanrısal olsun ister doğal– koparılmıştır: "Özgürlük aniden üzerime çöktü ve beni dondurdu, doğa arkaya atladı... Gökyüzünde hiçbir şey yok, ne İyilik ne Kötülük, ne de emir verecek kimse."

Bilinç, "varoluşla doluluk"tur (s. 22), varoluş mutlaklığıdır, ama (Descartes'a karşı) "tözsel olmayan bir mutlak"tır (s. 23). Bununla birlikte, Kierkegaard'a göre, onsuz ikileme olan Tanrı'dan farklı olarak, Sartrecı "kendi için", kendiyle çakışamadığından kendini var olmak üzere belirler. Bununla birlikte, burada "mutlak olay"ı (s. 715) görmek gerekir. "'Kendinde', 'kendine-mevcudiyet' olarak alçalsa" da –bunu *ontolojik edim* olarak adlandırmak gerekir (s. 121)– yine de olumsallık deneyimi şunu içerir: "Bilinç, bilinç olmayan bir varlığa *yönelmiş* (trans-fenomenal) olarak doğar" (s. 28). Bu nedenle, burada '*ontolojik kanıt*'tan söz etmek gerekir. Bu kanıt, '*regressus in infinitum*'dan kurtulmak için, ancak öndüşünümsel bilinçten çıkarılabilir. Demek ki, varlığın basınçtan kurtarılması ya da hiçleşme yoluyla olayın mutlaklığını sürdürmek gerekir; ama, aynı zamanda, çelişkiye rağmen, kendini temellendirme, yani "kendi için" olma projesinin emanet edilmesi gereken "kendinde"nin öncelliği de sürdürülmelidir. İnsan gerçekliğinin derin yapısı, bu Tanrı olma projesidir (s. 670): "Kendinden edineceği katışıksız

bilinç yoluyla kendi 'kendinde-varlığı'nın temeli olan bir bilinç ideali" (s. 653).

Causa sui [kendinin nedeni] olarak felsefi Tanrı fikrini sürdüren bu düşüncenin, katışıksız öznellik olarak Tanrı – ama aynı zamanda da yaratıcı, sevimli ve acı çeken Tanrı– şeklindeki Kierkegaardçı fikirden vazgeçerek, varoluşu bilinç olarak ya da ön-düşünümsel *cogito* olarak tanımlamaya, kendi kendini temellendirme projesinin barındığı bir "kendinde"nin metafizik hipotezini ortaya atmaya, insan davranışlarının tümünün ideal anlamını Tanrı olmak için kendini insan yapan insan –yani "kendinin nedeni'nin varolması için kendini yitirme" (s. 720)– fikrinde bulmaya hangi noktada yöneldiğini görüyoruz.

Sartre bu tür düşünümü sürdürmeyecektir. Şimdi bilmekteyiz ki, Heidegger'in *Vom Wesen der Wahrheit*[90] risalesini okumuş olan Sartre, burada-varlığın in-sistant (*in-sistent*) 'ek-sistenz'inden* yola çıkarak kavranan bir özgürlük fikrini benimseyemeyeceği gibi, hakikat-olmayanın hakikatin özünden kaynaklandığı şeklindeki *gizem* düşüncesini de benimseyemez. Bu andan itibaren, Heidegger, burada-varlığın analitiği ile varlık hakikatini birbirine eklemlemeyi dert ediniyordu; tarih de bu varlık hakikatinin unutulmasından, başıboş dolaşmasının gizeminden ayrılamaz. Burada-varlığın özü üzerine *Sein und Zeit*'tan yukarıda aktarılan cümleyi yorumlamak için, Heidegger,

90) Bu metin 1930 tarihli *Questions*, I, s. 186-189'da yeniden ele alınmıştır. Bkz. Sartre, *Vérité et existence.*

* "İçeride-varlığında ısrar eden" ("içeride-var olan") "dışarıda-varlığı"ndan... (ç.n.)

komşu terim olan *Instândigkeit*'ı[91] önerdi – bu terimi "içeride var olmakta ısrar" [*in-sistans*] ya da "an içinde var olma" [*instantialité*] ile açıklayabiliriz. Heidegger bu terimi, var oluşu, yani burada-varlığın özünü düşünmek için ileri sürüyordu; burada-varlığın açılımında ise varlık hem kendini gösterir hem de gizler. Varoluşu, özünün tamlığı içinde düşünmek, varlığın açılımı içinde "içeride-varolma"yı [*in-sister*], kaygı olarak "içeride-durma" [*in-stance*] kararını ve aşırılığa tahammülü (ölüme yönelik varlık) birbirinden ayırmadan düşünmektir. Öz ile varoluşu karşıtlık içine sokmayan, Sartre'ın varoluşçu hümanizmasının bu öznellik ve bilinç düşüncesinin *metafizik* karakterini açığa vuran (*Hümanizma Üzerine Mektup*'ta) Heidegger bir tür açılımı öne koyar; bu, "kendi için" projesinin karşıt kutbu olan "içeride-duran, ayak direyen" [*in-sistante*] varoluştur. Burada-varlık, kendini varlığın hakikati içine varlık tarafından fırlatılmış bulur. Ölümlü insanın kaygısı, kuşkusuz ki, kendilik kaygısıdır, ama başka yerden gelen bir çağrının yönetimindedir. Kierkegaard'la benzeşim (ihtiyatla kullanılmalıdır), *varoluşçuluğa* dahil olmaktan çok daha kolay olarak bu olayda görülür. "Heidegger 'varlığa açılış'tan söz ettiğinde, ben yabancılaşma kokusu seziyorum,"[92] diye yazacaktır Sartre 1961'de ve böylelikle bilinçli bir tutarlılık sergileyecektir.

91) Le retour au fondement de la métaphysique (1949), *Questions* içinde, I, s. 33 ve devamı.

92) *Situations*, IV, s. 275-276. Bununla birlikte, hakkının verildiğini de belirtelim: "*Tough* düşünürler (Heidegger) ve yumuşak düşünürler (Jaspers)", (*Cahiers pour une morale*, s. 15).

Jaspers bu türden polemiklere kalkışma gereği duymamıştır. Husserl'e ve Heidegger'e yabancı olan onun yöntemi, tıpkı üslubu gibi, şu teze dayanmaktadır: "Varoluşun aydınlatılması bir ontoloji değildir."[93] Varlığın kategorileri ampirik bilincin ya da genel olarak bilincin bağrında, yani Jaspers'e göre (s. 5-9) içkinlikten çıkmayan yönelimsel hedefin bağrında ortaya çıkar.

II. – Tensel varoluş

Bedenselliğin temel felsefi anlamını görenin Husserl fenomenolojisi olduğu söylenebilir. *Sein und Zeit*'ta bedenin anlamlı yokluğu (Almanca'daki *Leib*, *ten* terimiyle açıklanabilir), bu sorunla ilgili dönemin Heideggerci düşüncesinin yenilgisinin ifadesinden başka bir şey değildir.[94] Husserl ve ardından Merleau-Ponty, içeri ile dışarının karşıtlığının çözüldüğü tene özgü bu olayların içinde özne ile nesnenin ayrımsızlığı durumunun ve hissetmenin belirleyici niteliğini vurgulamışlardır.[95] Ama dar anlamda varoluşçu denen yazarlarla sınırlı kalırsak, Marcel ile Sartre'ı anmamız gerekir, çünkü Jaspers *Felsefe*'de, "düşünülebilir olanın sınırındaki bedensel ben"e ancak kısa bir bölüm ayıracaktır.

93) *Philosophie*, s. 600-604. Heidegger'e tek ima (s. 53, dipnot) anlamlıdır. Husserl orijinal baskıda anılmamıştır.

94) Bkz. D. Frank, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, 1986.

95) Bkz., *Empfindnisse* hakkında, E. Lévinas, *En découvrant l'existence*..., Paris, 1967, s. 145-162.

L. Brunschvicg'in eleştirel idealizminden kurtulmak için, Marcel, daha başta, hem Schelling'in olgucu felsefesine hem de Bradley'in düşüncesine (özellikle *feeling* teorisine) başvurmuştur. *Cogito*'nun basit kuşku götürmezliğine indirgenemeyen, pozitif ve aktif bir *doğrulanamaz* arayışı içerisinde, Marcel, duyuma ve inanca bağlanır. Yayılan, aktarılan ve alınan mesaj olarak anlaşılan duyumun eleştirisi, benzer bir eleştiriye bedenin araçsal kavranışıyla girişir. Nesne-beden ile ruh kavramının yerine geçmesi gereken özne-beden (*Leib*) ayrımı buradan kaynaklanır. Var olan, düşüncede bile, kendi bedeninden ayrılamaz; ben ancak cisimleşmiş varlık olarak var olabilir ve düşünebilirim. Eğer '*cogito*'dan anlaşılan şey, "benim tasarımlarım *var*" ise, düşünce '*cogito*'ya indirgenemez. Beden, elbette ki, benim herhangi bir şey olma olasılıklarımın temelindedir, ama benim sahip olduğum bir mülkün konusu değildir. "Bir bedenim var" diyemem, "*ben kendi bedenimim*" diyebilirim – tıpkı katışıksız hissetme yoluyla, varlığa dolaysız katılım içinde, "ben kendi tarihimim, durumumum" der gibi. "Metafizik düşünümün merkezi ölçütü olan cisimleşmiş varlık" (*Du refus à l'invocation* [İnkârdan Yakarıya]), aynı zamanda tüm varoluşsal deneyimlerin, tüm tanıma ve kabullerin de ölçütüdür: (Düşünüm çemberini parçalayan) cisimleşme içinde kendini kendi aracılığıyla tanıma; kendini öteki aracılığıyla tanıma. Cisimleşme, olgu olarak değil ama özne-nesne karşıtlığından, '*cogito*'dan önce gelen bir varlığın durumu olarak metafiziğin temel verisidir. 1928'de, çağdaşı Almanlar'ın çalışmalarını bilmeyen Marcel, felsefenin bu karşıtlığı derhal aşmasını sağlayan *durum*

ve *katılımın* bu konudaki başlangıç niteliği taşıyan kapsamını vurgulamıştı.

Marcel, varlık haline dönüşemeyen katışıksız sahip olmanın egemen boyut olduğu dünyanın insanlıkdışılaştırıcı teknokratlaşmasına son yayınlarında sürekli karşı çıkacaktır. Dünyayla tamamen araçsal teknik ilişki, bedenin organ işlevine indirgenmesi kadar yoksullaştırıcıdır. Envanteri çıkarılabilen nesneler dünyası umutsuzluk dünyasıdır. *Être et avoir*'daki [Var Olma ve Sahip Olma] 1931-1932 tarihli *Günlük* özellikle bedenden yola çıkarak düşünümler sunar (bunlar genellikle taslak halinde kalmış, ama *İnkârdan Yakanya*'da ve *Homo Viator*'da [Yolcu İnsan] geliştirilmiş düşüncelerdir); bunlar, bu dünyada umutsuzluğun olduğu kadar umudun da trampleni olabilecek ölümlülüğe yöneliktir. Bu tanımlar, cisimleşmeden aşkınlığa, muammadan gizeme giden bir düşünce hakkında iyi bir fikir vermektedir. Bu düşüncenin iç geriliminde bir ontoloji ortaya çıkar. Bu ontoloji kendinin somut olduğunu ileri sürer ve varlığın gizemi olarak katılıma yaklaşabilmek için dünyaya dolaysız katılım olarak hissetme ediminden yola çıkması gerekir. Bu somut düşünce, Gilson'a göre, ancak tamamlanmamışlığın damgasını taşır. Marcel, kendine karşı kimi öfkeler duyduğunu, gücendiğini itiraf etmiştir.[96] Epistemolojik öznenin önceliğinden kopuş, özellikle eleştirel bir felsefe karşısındaki hoşnutsuzluk, Marcel'i, tenselden gizeme giden bütünsel deneyimi restore etmenin anahatlarını –tiyatroya ve müziğe duyduğu ilginin gayet sağlam yapılı bir kitap hazırlama kapa-

96) *Homo viator*, Paris, 1963, s. 5.

sitesine baskın çıktığı çeşitli durum ve taleplere uygun olarak– belirlemeye yöneltmiştir.

Bedenimizin temel özelliğinin öteki tarafından tanınmak olduğunu düşünen Sartre bilgi teorisiyle işe başlayacaktır. Bu teori, transandans özelliğiyle, bilinç ve düşünüm teorisini kapsayan "kendi için"in incelenmesini tamamlar. Beden, benim bilincim ile ötekinin bilinci (öznel tamlayan) arasında aracı olarak müdahale eder. Öteki bana bir bedenin algılanışıyla, yani benim bedenimin dışındaki bir "kendinde"nin algılanması vesilesiyle kendini gösterir. Dolayısıyla, beden *Varlık ve Hiçlik*'in yalnızca "Öteki-İçin" başlıklı üçüncü kısmında işlenmiştir. Buna bağlı olarak, bedenin tamamen psişik olması da doğaldır, çünkü "kendi için varlık" öteki için olduğu kadar benim için de tamamen beden ve tamamen bilinçtir. Beden, "düşünümsel bir bilincin *noematik* bağdaşığı" (s. 403) olarak, bütün psişik uzamı belirler. Beden, katışıksız olgusallık (s. 457) olarak "olumsallığımızı var etme" (s. 404) bilincinin olasılık koşuludur. Sartre, "beden(in) bilinci(nin) bedenselliğin düşünümsel bilinci" (s. 467) olduğu deneyimler (özellikle cinsellik) konusunda bilincin bedenin içine çökmesinden ya da yapışmasından söz edecektir. Ötekiyle somut deneyimlere dair özellikle pek bilinen analizler (aşk, dil, mazohizm, ilgisizlik, arzu, kin, sadizm, birlikte-varlık ve biz), üçlü bir beden analizinin uzantısı olurlar: 1) Olgusallık içindeki "kendi için" varlık olan benim bedenim dünyanın ortasında bana kendini göstermez. Bedenim 'kendi'nin *thetik* olmayan bilinç yapılarına aittir. Sartre, yine de, bedenin bu bilinci ile im bilincini karşılaştırır. İm olarak beden, imlediği şeye doğru hep çoktan

aşılmış durumdadır; böylelikle, dilin, bedenselliğin ve imgenin bağlaşıklığına tanık olunur. Sartre'ın felsefi düşüncesinin gelişiminde, yalnızca açık seçik tematikliği sıfatıyla değil, sabit işlemsel kavram olarak da imgeselin incelenmesinin önemi bilinmektedir; 2) Uzam ve zaman içinde öteki tarafından bilinen beden; 3) Son olarak da, öteki tarafından bilinen olarak, beden sıfatıyla kendi olgusallığım içinde var olurum.

III. – Öteki ve özgürlük

Varoluşçuluğun yaşam verdiği birçok kavramda görüldüğü gibi, ötekiyle ilişki de bu yenilenmeyi Husserl ve Heidegger'e borçludur. Ahlakın ya da toplumsal felsefenin geleneksel kavramlarının [*Şem*'lerinin] yerine geçen, öznelerarasılık, birlikte-varlık (*Mitsein*) ya da ötekiyle-birlikte-bir-varlık (*Miteinandersein*), bu alanda tam anlamıyla fenomenolojinin katkısını temsil ederler.[97] Ama Kierkegaard'ın kitle eleştirisi, müsavileştirici toplum eleştirisi, kuşkulu bir eşitlikçilikle soyut bir insanlık yaratan ortalama kültür eleştirisi, tekil olanın itibarının iadesiyle atbaşı giden bu eleştiri, Heidegger'in *onlar* ve anonimliği nosyonuyla alakasız değildir. Hatta Marcel'de bile "sahip olma toplumu"nun eleştirisi iki taraflı kişisel ilişki tanımının kontrpuanı gibi-

97) "Varoluşçuluk ve Marksizm"in bakış açısını reddeden E. Lévinas, "ötekiyle yüz yüzelik"i betimlemek için zaman fenomenolojisine başvurmayı denemiştir (*Le temps et l'autre*, 1946, yeni baskı, Paris, 1979, s. 68).

dir. *Mouches*'un [Sinekler] sonunda, Argos'un bağırıp çağıran kalabalığı karşısında Orestes'in yalnızlığı da anılabilir (bu sahne, özgürlük katili Vichy'yi suçlayan söylev dikkate alınırsa, *Paris sous l'occupation*'da [İşgal Altında Paris] yeniden ele alınır).[98]

Heidegger, *Onlar*'ın yönetimindeki sıradan yaşamın ortalama gündelikliğinden öz ya da otantik varoluşu çekip çıkardığında, bunu, her şeyin öncelikle ve genellikle herkes tarafından paylaşıldığı, kamusal alanda her şeyin çatışmasız meydana geldiği müsavileştirmeyle zıtlık içinde ortaya koyar (*Sein und Zeit*, § 27). Bura(da)-varlığın kaynaşıp yok olabileceği '*onlar*'ın ya da '*ötekiler*'in yansızlığından, (varoluşsal olarak nitelenen ama asla ahlaki olarak yargılanmayan) gündelik vasatlık içindeki dağılmadan, Öz Kendi – ama aynı zamanda ötekinin kaygısıyla birlikte-varlık olarak Kendi– sökülüp alınır.

Böylece, bu varoluş yapılarını çıkış noktası alan Heidegger, öncelikle transandantal monadoloji sorunsalına içkin 'aporia'ları çözümleme görevinden kendini muaf tutar.[99] Kierkegaard gibi Heidegger de, müsavileştirmeden kopuştan yola çıkarak, ama *Tanrı önünde*'nin yokluğunda, kendine erişmeyi elde etmek ister. Sonunda kaygı analizine varsa da, bunu daima her seferinde bana ait olan bura(da)-varlığı

98) Almanlar'ın suçluluk duygusu üzerine (Jaspers 1946'daki bir kitabını bu konuya ayıracaktır) Sartre'ın 1948 yılında Berlin'de *Sinekler*'in temsili sırasındaki açıklamalarına bakınız: *Un théâtre de situations*, Paris, 1992, s. 273.

99) Scheler, Sartre ve Merleau-Ponty (*öz beden*) de benzeşime dayalı kavrayış teorisinin güçlüklerini bir yana bırakırlar. Bkz. A. Schültz, Husserl (*Cahier de Royaumont*, III) içinde, Paris, 1959, s. 345.

dayanak noktası alarak yapar. Kierkegaard'la bu paralelliği M. Buber ortaya çıkarmıştır.[100] Heidegger'de öz varlığın fethi Mutlak Sen'le karşı karşıya gelmekten geçmez. İnsan hiçlik karşısında kaygı içindedir. Burada, *nasıl* ile *şöyle ki*'nin iki farklı versiyonu ile iletişim ve çağrının iki antagonist kavranışı görülür. XX. yüzyılda diyalog filozofları denen Ben-Sen filozofları, Kierkegaard'a karşı dünyayla saf anlamda *üst-sorunsal* [*paraproblématique*] (Buber'in sözcüğüdür bu) bir ilişkiyi ve Heidegger'e karşı da yalnızca teknik dünyaya yönelik olmayan bir ilişkiyi ele geçirmek zorunda kalacaklardır. Bundan böyle üçlü bir ilişki hakkı doğacaktır: Şeyler dünyasıyla ilişki; toplumsal olarak cisimleşmiş, tekil öteki insanla ilişki; ve filozofun mutlak dediği, müminin ise Tanrı olarak adlandırdığı varlığın gizemiyle ilişki.

Sadakat, ümit ve Marcel'in *Présence et immortalité*'de [Mevcudiyet ve Ölümsüzlük] (1951) sözünü ettiği (sahiplenici aşka karşı) fedakâr aşk düşüncesi, yani üst-sorunsal alanla çakışan bu aşk –ötekinin özgürlüğünü kabul eden özgürlük– düşüncesi bu çerçeveye dahildir.[101] Jaspers'e göre, yeri daima belli, asla mutlak olmayan bir özgürlük fikri, varoluşu bütün biçimleriyle temelden etkileyen bir iletişim düşüncesine bağlıdır. Yalnızca kendi için özgür olma isteği, Kierkegaard'ın analiz ettiği umutsuzluğun iki biçiminden

100) *Le problème de l'homme*, Paris, 1980, s. 63, 76-78, 82 ve devamı. Ayrıca bkz. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Münih, 1928, § 18.

101) Bkz. 1913 tarihli bir metin, *Fragments philosophiques* içinde, Louvain-Paris, 1961, s. 97 ve *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain-Paris, 1949, s. 59.

birine düşmektir: Umutsuzca kendi olmayı istemek ya da umutsuzca kendi olmamayı istemek. Yalnızca aşk, mutlak bilincin en tahayyül edilemez gerçekliği olarak, (varlık karşısındaki) biçimsel boşluğun darlığından kaçınayı sağlayabilir; açmaz olarak yaşanan sınır-durumların dibinde pusu kurup bekleyen umutsuzluğu aşmayı yalnızca aşk sağlayabilir. Hakikat parçalanması ile çoğul varoluşların yol açtığı baş dönmesinden kaynaklanan 'bilmeme'nin aşktan ve '*caritas*'tan başka kesinlik ufku yoktur (*Philosophie*, s. 480, 564). Ama, uzun sözün kısası, her bir varoluş –yalnızca kendi olduğundan, öteki aracılığıyla ve ötekiyle birlikte nihai hakikate erişmesi imkânsız olduğundan– baş dönmesinden ve ürküntüden yalnızca Transandansla ilişkisi içinde gerçekten kurtulabilir (s. 609).

Kendine sahip olma ve kendi kaderini belirleme susuzluğuyla mücadele eden aşk maceraları zemindeki örtüyü dokurlar ve bunun üzerinde ötekiyle ilişkinin varoluşsal analizleri kendini gösterir. Burada da, Kierkegaard, çokbiçimli eseri içinde, alt-etik estetik evreden başlayıp (*Yaşam Yolunun Uğrakları*'ndaki) *Evlilik Üzerine Konuşma*'nın mutlu aşkından geçerek dinselliğe varıp âşık portreleri çizmiştir. Sahiplenme ve sahiplenmemenin tüm biçimlerinin şaşırtıcı bir açılımı içinde, Kierkegaard, kendi haz alma imgesini inşa eden kişiden (dolaysız baştan çıkarıcının hakimiyeti, düşünümsel baştan çıkarıcının hilesi) aşk uğruna kendini kurban eden şehide ya da Tanrı'ya dek uzanır. Kierkegaard kendini koruma entrikalarının zaman içinde düğümlenip çözümlendiği tüm olayları yeniden belirledi: Sıkıntının hayaletine karşı anın içinde nafile yere mücadele eden il-

ginçlik, etik tercihin kendine yönelik tutkulu ilgisi, hem estetikçinin hem de düşünürün yoksun olduğu ama "bir başkasının gerçekliğinden, örneğin, Tanrı'nın gerçekten *varolmuş* olmasından" (*Post-scriptum*, s. 216) büyülenmiş müminin sahip olduğu sonsuz ilgi.[102]

Sein und Zeit'ta özgürlük tanımı esasen kendini amaçlayarak var olmanın, kendinin-önünde-olmanın, en kendine özgü varoluşsal olasılık için var olmanın ve, son tahlilde, ölüme doğru ya da ölüm için kararlı biçimde var olmanın ora(da)-varlığı için olasılığa çağrı yapar. An içinde var olmanın çerçevesi içine yerleştirilen sonraki yazılarında, özgürlük, başıboşluğun gizemini kapsayan hakikatin özünden yola çıkarak anlam bulacaktır.

Bu ölüm anlayışından ve hakikat düşüncesinden uzak olan Sartre kararlı bir hümanist olarak kalır. Kavranabilir nitelikte hiçbir zamansız tercih içermeyen özgürlük, kendi geçmişinden koparak, anın içinde, daima yenilenen durumun içinde, kaygı taşıyan ve öngörülemeyen gelecek yönünde yaşanır. Bu kanı, aynı zamanda, tiyatro yazarının tercihini de yönetir. Sartre, karakter tiyatrosu denen tarzın içinde, "kahramanları hepimiz gibi tuzağa düşmüş özgürlükler"[103] olan durum tiyatrosunu tercih eder. Geçmişten destek almayan, şimdikizamanda güvencesi olmayan "özgürlük

102) Kierkegaardçı aşk düşüncesi son derece karmaşıktır ve genellikle de anlaşılmamıştır. Bkz. H. Friedmond, *Existenz in Liebe nach S. Kierkegaard*, Münih, 1965; H. B. Vergote, *Sens et répétition*, Paris, 1982. 1933 tarihli tezini yeniden ele aldığı 1940 tarihli incelemesinde (*Kierkegaard*, Frankfurt a. M., 1962, s. 265-291), Adorno, hafifçe taraflı bir sertlik gösterir. Buna eşlik eden yapmacık olmayan övgüler ise daha ağırlıklı ve anlamlıdır.

103) *Situations*, II, "Un théâtre de situations", s. 19-21.

varlığın *temeli* değil, *tercihidir*" (*L'être et le néant* [Varlık ve Hiçlik], s. 558). Özgürlüğün çarpabileceği tek sınır ötekiyle ilişkiden kaynaklanır. Bakma ve dokunma fenomenolojisi (okşama analizinde kimi benzerliklere yol açar) burada belirleyici bir rol oynar, ama aynı zamanda tamamen "kendi için" ontolojisinin sultası altındadır. Tehlikeye atılmadan ne kendi özgürlüğümü ne de ötekinin özgürlüğünü ele alabilirim. Ancak kendimi nesne kılarak ve ötekini büyüleyerek, onun özgürlüğünü indirgeyerek sevilebilirim. Tercih ancak fenomenalolduğundan (s. 559) ve özgürlük de mutlak olduğundan mutlak aşk olamaz. Ötekiyle ilişkinin Sartrecı analizinin, Sartre'ın özgürlük anlayışı nedeniyle, ancak çatışma terimleriyle oluşabilmesi, Sartre'a göre her somut ilişkinin çatışmalı olması anlamına gelmez.[104] *Cahiers pour une morale*'deki [Ahlak Defterleri] araştırmaların (tensel varoluş hakkında yukarıda zikredilen) ötekiyle ilişkiyle ilgili *Varlık ve Hiçlik*'teki anlayışı nasıl değiştirdiğini ve özünde düzelttiğini ileride göreceğiz (Bölüm III, "Tarihsellik"). Bununla birlikte, şunu belirtmek gerekir ki, *Varlık ve Hiçlik*, bizim özgür varoluşumuzun aynı zamanda koşullandırdığı ve bizim de özgürce istediğimiz mutlak bir özgürlük tarafından yeniden ele alınıp istenmesini dışlamaz. "Aşk sevincinin –eğer varsa– temeli: Varoluşumuzun onaylandığını hissetmek"tir (s. 439).

Sartre'ın düşüncesi, imgelem üzerine ilk yayınlarından beri, tam özgürlüğün ifadesi olarak, tinin hiçleştirici gücü

104) Bkz. aşağıda ("Olgusallık ve Aşkınlık") ölüm ve *Gizli Oturum* hakkındaki saptamalar.

fikrinin etkisi altındadır. Özgürlüğün statüsü, *Varlık ve Hiçlik*'te anahatlarıyla tanımlanmış olsa da, nihai açıklamasını tarih sorununa, nesnel tin sorununa referansta bulur. Tarihin amacının bilgisi olmadığından, insanlığın genel yazgısı karşısındaki bu cahillik nedeniyle özgürlük ancak durum olarak vardır, "kendi(nin) bilincinin hakikati değil, bir *ahlak* vardır, şu anlamda ki, bu ahlak var olmak için kendi varoluşu içinde ve kendi varoluşu aracılığıyla kendine kurallar koyan tercih ve varoluştur" (*Vérité et existence* [Hakikat ve Varoluş], s. 93).[105]

IV. – Olgusallık ve aşkınlık [transandans]

Jaspers'in *Psychologie der Weltanschauungen*'i [Dünyagörüşü Psikolojisi] 1919'da yayımlandığında Heidegger tarafından dikkatle okunmuş ve eleştirilmişti. Eserin özgünlüğünün farkında olan Heidegger, yaşam filozofları ve Bergson karşısında olduğu kadar Jaspers'e karşı da belli bir sertlik gösterir. Buna karşılık, Kierkegaard ve Husserl'i överek, felsefede '*yöntem*'in kesinliklerini gayet iyi bilen bir Kierkegaard'ın felsefi kesinliğini ve Husserl'in keşfi olan, *anlam özelliklerini* çoklukları içinde fenomenolojik olarak birbirine eklemlemenin zorunluluğunu öne çıkarıyordu.[106] Bu aşırı emek gerektiren denemede, *kökensel fenomen* denen varolu-

105) Bu eser, *Varlık ve Hiçlik*'in *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin bağlamına taşınması olarak okunabilir. Bkz. III. bölüm, II: "Tarihsellik".

106) Bkz. bu metnin tercümesi için: *Philosophie*, no 11 ve 12 (1986).

şun, somut bireysel gerçekleşmesi içinde, yani tarihsel olarak kavrandığı görülür. *Individuum ineffabile* üzerine kendini sorgulamak yerine, bu fenomenin ifadesini *–fari–* yeni bir tarzda özümlemek gerekir; böylelikle, yönelimselliğin '*a priori*'si olarak ya da öznenin öznelliği olarak daha ileride tematize edilecek olan (Leibniz üzerine 1928 tarihli ders) şeyden felsefi olarak söz edebilmek mümkün olur. Felsefede esasen söz konusu olan şey, burada Kierkegaardçı terimlerle yeniden ifade edilmiştir: Felsefenin konusu, Kendi'dir: Aslında, olgusallığı içinde, Kendi'nin "Ben ...im"in anlamını kendi kendine sahiplenme tarzıdır. Husserl'i anan ama ona mesafeli durmayı ihmal etmeyen (çünkü yönelimsellikte tamamen teorik bir anlam olmamalıdır) Heidegger öz varoluşun '*ön-yapılanım*'ını [*pré-struction*] belirginleştirmeye çalışıyordu, yani, bir içerikle girilen her ilişkide, tezahür ettiği haliyle şeyin kendisini, diğer deyişle, edimlerin gerçekleşme ve fiilileşmesinin *a priori* yapılarını belirgin kılıyordu. Böylece, gelecekteki eser olan *Sein und Zeit*'taki [Varlık ve Zaman] amacı duyuran Heidegger, yaşanmışlık (*Erleben*) içinde, kendi dışına koyma edimi olan nesneleşmenin anlamını değil, ama deneyimi yaşayarak "ora(da)-varlık" olacak şekilde onu kendine getirmek için kendine bir anlam edinen deneyimi (*Erfahren*) aramakta Jaspers'le hemfikir olduğunu belirtiyordu. Aynı zamanda, sınır-durumlar düşüncesinin orijinalliğini ve çapını da vurguluyordu. Ama bir fenomenolog olarak, esas fenomenin, yani psişik (*seelische*) olanın ön-kavranışının (*Vorgriff*) Jaspers'te analiz edilmemiş ve doğrulanmamış olmasına üzülüyordu. İki yazar arasında başlangıçta benzer olan kaygıları ve gelecekteki görüş ayrılık-

larını bu gençlik metninden daha net sezdiren hiçbir metin yoktur.

1919-1920 yıllarında Heidegger fenomenolojik projesini iyice köktenleştirerek, Husserlci düşünceye yabancı diğer birçok araştırmacı gibi, "dünyanın doğal kavramı"nı (*Sein und Zeit*, s. 52), yani her metafizik teoriden önce, içinde hareket edip biz olduğumuz bu dünyayı düşünmeye girişir. Olgusallığın hermenötiği (*Sein und Zeit*, s. 72, dipnot) olarak varoluşsal analitik bu perspektif içinde oluşur: "Varoluşsallığı belirleyen şey esasen olgusallıktır" (s. 192). Dünyanın içine fırlatılmış olan bura(da)-varlık, projedir. Daima kendini önceleyerek, kendini amaçlayarak var olurken, aynı zamanda da dünyanın yanında ve ötekiyle birliktedir. Ontolojik ve varoluşsal olarak konuşulduğunda, kaygının yapısı budur. Bu anlamda, bura(da)-varlığın varlığı aşkınlaşır ve onun en radikal bireyleşimini sağlayan da budur (s. 38). Ekstatik* zamansallığın yatay birliği üzerinde temellenen bura(da)-varlığın aşkınlığı aynı zamanda dünyasının aşkınlığıdır (s. 366). Dünyanın aşkın olduğunu söylemek, dünya içinde rastlanan her nesnenin ötesinde, ötenin de ötesinde olduğunu söylemek, aynı zamanda, varoluşun mevcut haliyle var olanın ötesine gittiğini de söylemektir. Platon'dan bu yana –ve Ortaçağ'dan geçerek– aşkın düşünceye varan, bir yere doğru ve öteye bu gidiş, böylece, var olanın ötesini, aşkınlığı sorgulayan metafiziğin özü olarak yeniden tanımlanmış olur. 1929'daki bir konferansta, Kendi'nin bizzat varlığını ve özgürlüğünü bu aşkınlığın oluşturduğu söylen-

* 'Kendinin dışında olma', 'kendinden geçme' anlamında. (ç.n.)

miştir. Bura(da)-varlık, hiçlik içindeki bağlantılı kertedir; insan hiçin vekilidir, bütün olarak var olanın ötesine geçiş yeridir, varlığın çobanıdır.[107] Kendini amaçlayarak var olan Kendi'nin özgürlüğü, ancak hiçin içindeki bu açıklık ve bu bağlanma dolayısıyla mümkündür. "Sıkıntının hiçliğinin aydınlık gecesinde", der bu metin, insan var olanın tümlüğüne açık olur, kendi "ölüm için varlığı" içinde, bir hiç değil kendi olduğundan emindir. *Quadriparti* (yeryüzü ile gökyüzünün, faniler ile tanrıların oyunu) üzerine sonraki açıklamalar, başlangıçta dünyanın ve aşkınlığın [transandans] fenomenolojisi olarak sunulmuş olan şeyin uzantısına, tam anlamıyla varoluşsal sorunsalın ötesinde, sonradan dahil olacaktır. Fiilen dünyada olmak ve hiçliğin karanlığıyla yüz yüze gelmek, örtünmeyle, gizlenmeyle, varlığın geri çekilmesiyle yüzleşmek, ölümlü varlığının muammasını yaşamak zorunda olan, varoluşunun olgusallığı içindeki insan, aşar.

Sınır-durum terimi Jaspers'e özgü olsa da, Heidegger'in öncelikle dinin fenomenolojisi ve Aziz Augustinus üzerine derslerinde tematize etmiş olduğu bu *olgusallığı* dikkate alan, burada söz konusu edilen yazarlarda da benzer konu ya da tematiklerbulunur. *Felsefe*'nin giriş bölümünün teması "Durum İçinde Felsefe Yapmak"tır. Jaspers'in durum kavramı ile (çevirmenlere pösteki saydırtan) Heidegger'in *Befindlichkeit* kavramını özdeşleştirmekten kaçınacağız. Nasıl ki durum dünyanın içkinliğiyle yetinen bilinci niteliyorsa, sınır-durumlar da varoluşa aittir. Bunlar çarptığımız duvara ben-

107) *Questions*, I, s. 62 ve devamı, 81.

zerler,[108] ama yine de körcesine çarpmayız, çünkü, bu duvarlardan kaçmak ya da çaresiz bir faciayla bunlara çarpıp ezilmek yerine, duvarları bize *varoluş* yakınlaştırır. Ölüm, ıstırap, mücadele ya da suçluluk duygusu da olsa, bunları *sınır* olarak yaşamak, orada duvardan başka bir şeyi görmektir. Ama bu başka şeye ampirik bilinç erişemez; aşkınlıktır bu. *Felsefe*'de (Kierkegaard'dan alındığı açıkça belli bir ifadeyle) basitçe şöyle denmiştir: "Varoluş, *kendiyle* ilişkilenen *ve bunu yaparken de kendi aşkınlığıyla* ilişkilenen şeydir" (s. 11). "Kapsayıcı olan" (*das Umgreifende*) teorisini ortaya atan Jaspers, Heidegger'den daha az sözel yaratıcılık kapasitesi ortaya koyar, çünkü onun tek kaygısı '*philosophia perennis*'i yenilemekti (*Philosophie* [Felsefe], s. 219), yani belli başlı öğeleri bir varoluş felsefesinin içine dahil etmekti. "Kapsayıcı olan"ın içinde *akıl* ve *varoluş* birbirlerini ortaya koyarak birbirlerine eklemlenirler; ve bunu, geleneksel kavramların daha önce yapmış olduğu paylaşımlara göre yaparak, asla nesne ya da ufuk olmayan, daima çok açık (*ungeschlossen*) tümlük olarak kendini ortaya koyarken gizlenen varlık deneyimini anımsatırlar.[109] Beni kapsamaya devam ederken beni aşan ve dışarıda bırakan şeye dair bu fikir, Heidegger'deki varoluşsallık/anlıksallık yapıları düşüncesine kesinlikle yabancı değildir. Bu konunun açıklaması, adı geçen eserde olduğu gibi, *Vernunft und Existenz*'de (1935) ve *La foi philosophique*'de (1948) de bulunur. "Kapsayıcı olan", bizi çevreleyen varlıktır, ama aynı zamanda biz olan varlıktır. Varlığın

108) *A.g.e.*, s. 423. Bu ifade Camus'yü akla getirmektedir.
109) *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, c. I, Münih, 1947, s. 39.

kendisi dünya ve aşkınlıktır. Biz olan varlık, çevresiyle ilişki halindeki yaşamsal ya da ampirik öznedir (*Dasein*), genellikle nesnesiyle ilişkideki bilinçtir, nesnel fikirle ilişkideki tindir. Bu üç kutupsallık dünya olarak varlığı ilgilendirir. Biz olan varlık, sonuçta, aşkınlıkla ilişki halindeki olası (ya da potansiyel) varoluştur. Sonuç itibarıyla, "kapsayıcı olan"ın tüm kipliklerinin bağının akıl olduğu söylenecektir; ilk üç kutupsallık ile ancak bir *sıçrama* yoluyla erişilen varoluş-aşkınlık kutupsallığı bunun içinde düğümlenir.

Esasen varoluşun açıklanması olan felsefe, varoluşun sınır-durumların içine, tarihsel ve eşsiz bir biçimde nasıl aniden atladığını göstermelidir. Varoluşa özgü harekete bir anlamda karşıt bir huduttan farklı olarak, sınır –bunun anlamı, *başka bir şey var*'dır– bize içeriden erişir. Ölüm ve ıstırap başımıza biz istemeden ve dışarıdanmış gibi gelse de, ölümlülük ve acı yaşama isteğimize kendini ortaya koyma gücü verir. "Yaşam mutluluktan başka bir şey olmasaydı, potansiyel varoluş uyuklardı" (s. 444). Mücadele ve hata, ne şiddetin ne de yaralamanın olduğu dünyada cisimleşemeyen özgürlükten kaynaklansa bile, masumiyeti ve huzuru yitirmemiz bir anlamda kendimize rağmen meydana gelir. Tarihsellik analizi çerçevesinde sınır-durumların tanımı (s. 436 ve devamı) ile aşkınlıkla varoluşsal ilişkilerin tanımı (s. 665 ve devamı) bu eserin en etkileyici ve en somut momentleridir. Bunları özetlemek imkânsızdır.[110] "Sınır-du-

110) M. Dufrenne ve P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, 1947, s. 173'teki P. Ricœur'ün önemli açıklamalarına gönderme yapıyoruz.

rumları yaşamak ve var olmak tek ve aynı şeydir... Sınır, bu durumda gerçek işlevini yerine getirir: Hâlâ içkin olmak ve aşkınlığı belirtmek" (s. 423). Ampirik gerçekliğin çatışkılı yapısı karşısında bir *davranış* olasılığı üzerine kafa yoran Jaspers, *sınırları aşma* yollu önemli düşüncesini, yani tekil var olan için özgürlük, iletişim ve tarihsellik içinde sınırlara sıkıca yerleşme ve kendi ampirik bireyselliğini aşarak kendi Kendi'ni bulma ve bireyleşme olasılığını Kant'ta bulur. Varoluşsal aşmayı gerçekleştirmek elbette ki felsefenin görevi değildir. O yalnızca bundan söz eder. Bu sıfatla, felsefi spekülasyon –kuşkusuz ki okur için değil, ama bu spekülasyonun dâhi yaratıcıları için– tanrıya ibadetin bir '*analogon*'u, bir aşkınlık şifresidir (*a.g.e.*, s. 717). Ama doğa ve tarih, varlık diline ve insan diline (s. 714) –mitler, dinler, sanat şeklinde– tercüme edildiklerinde, aşkınlık şifreleri de olabilirler. Nihai şifre yenilgidir, içinde tüm şifrelerin çınladığı sessizliktir, şifreli dillerde kendini gösteren tüm anlamların çeşitlilik ve gerilimleriyle kapsandığı zemindir. "Her varlığın varlık-olmayanı bizim için erişilebilir olduğundan, yenilgide kendini gösteren şey, aşkınlığın varlığıdır. (Şifrelerin dilinin kullandığı) ifadelerin hiçbiri bir şey söylemez, her biri aynı şeyi söyler, hepsi yalnızca 'varlık' derler. Sanki hiçbir şey demiyor gibidirler, çünkü sessizliği parçalayamadan parçalarlar" (s. 794). *Critique de la raison dialectique*'te [Diyalektik Aklın Eleştirisi], "bir kalıntı olan yumuşak ve sinsi bir düşünce kalıntısı"nın Jaspers'te ortaya çıktığını gören Sartre'ın tersine, *Felsefe*'nin, günümüzde (özellikle aşkınlık söz konusu olduğunda) Heidegger figürünün aşırı egemenliği altındaki koşullarda tekrar okunmasında yarar

olan bir kitap olduğu düşünülebilir. Paradoksun, kopmaların, varoluşsal çatışkıların gayet iyi düzenlendiği bir düşüncedir bu. Varoluş uzlaşmalardan ve yırtılmalardan ibarettir. Uzlaşma düzeninden *amor fati* doğar; *amor fati* sayesinde beni ben yapmış tesadüfleri içselleştirebilirim. Yenilgi deneyimi yırtığın imi altında yaşanır; ben yenilgiyi aramasam da, tam tersine, yenilgi riskine doğru koşarım, böylece gönüllü bir körleşmenin yazgısallığından kaçarım.

Aşkınlıkta *yalnızca* şifrelerin olması temel bir noktadır ve bu noktada Jaspers tüm fenomenolojiden, en başta da Hegel'in fenomenoloisinden kopar; çünkü Hegel şunu demektedir: "Tinin gücü dışsal tezahüründen daha büyük değildir; derinliği, açılımı içinde kendini ortaya koyup yitirme riskini kabul edeceği noktanın ötesine gitmez."[111]

Heidegger, 1928 tarihli Ders'inde, bilgiyi değil, varoluşu içindeki "ora(da)-varlığı" aydınlatmaya kalkışıldığında ve bu da temel bir ontoloji perspektifinden yapıldığında, felsefenin ana sorununun aşkınlık sorunu olduğunu tekrar belirtir. Yönelimsellik ontik aşkınlıktan başka bir şey değildir ve daha temel bir aşkınlığı, kökensel bir aşkınlığı (*Urtranszendens, Gesamtausgabe*, c. XXVI, s. 170) varsayar: dünya-içinde-varlığın aşkınlığı. M. Scheler –Augustinus'un ve Pascal'ın çok eski çizgisine uyarlanarak: *ipse amor notitia*– aşkın ya da nefretin yönelimselliğinin '*noesis*'in yönelimselliğini temellendirebileceğini göstermiş olsa da, Heidegger daha kökensel bir aşkınlığa erişmek ister: Dünya-içinde-

111) Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, önsöz, tercüme: J.-P. Lefebvre, Paris, 1991, s. 33.

varlık, kısacası, varlığın kavranmasıyla özdeştir. *Varoluşsal metontolojik sorgulama* hazırlama zorunluluğu, insan varoluşunun, bu *'kökensel fenomen'*in metafiziğini hazırlama zorunluluğu; etik sorusunun sorulabileceği metafizik buradan kaynaklanır (*a.g.e.*, s. 199).

İlgili 1949 tarihli metinde, Heidegger, hiç kuşku yok ki, *varoluşçuluğu* hedeflerken dışarıya doğru varlık olarak aşkınlık kavranışının varoluşun ekstatik niteliğini tatminkâr biçimde açıklamadığını ısrarla belirtir. Bu aşkınlık, yine öznellikten kopmasından yola çıkarak düşünülür; bu kopma, aynı zamanda, dünya ötesine doğru yükselmek için dünyadan kopmadır. Dinsel olsun ya da olmasın –*Varlık ve Hiçlik*'in metafizik hipotezi bunun kanıtıdır– varoluşçu düşünce, aşkınlık olan bir içkinliğin, yalnızca bir "ora(da)" (*da*) olan bir *eks*'in (ya da *aus*), dünya içinde –ve yalnızca dünya içinde- kendi özünü ortaya seren basit olgunun –sonradan post-metafizik denebilecek– yapısını bilmezden gelen bu öznellik metafiziğine borçlu kalır. Ölümlünün varlığı Ben'in iradesine bağlı olmayacaktır; ama Dörtler Oyunu (Yeryüzü/Gökyüzü, Faniler/Tanrılar) içinde, ölümün yakınında, Hiçlik Kemeri'nin dibinde, var olan her şeyin ötesinde ikâmetini sağlayan aşırı tahammüle bağlı olacaktır.

Her türlü öte perspektifinin yokluğunda ve aynı ölçüde Kierkegaardçı bir kavram olan Kierkegaardçı ebedi bilinç fikrine hiç başvurmadan, varoluş düşünceleri çok farklı yönler doğrultusunda ve çok farklı vurgularla varlığını sürdürebilir: Tekil var olanın fiili varlığı olarak anlaşılan fiili gerçeklik, dünyanın ve kendinin *bilgisini* aşma çağrısıyla kendi varlığı içinde kendi kendine ortaya çıkmıştır. Kierkegaard

ve Jaspers *iman* terimini çok farklı anlamlarda korumuş olsalar da (B dinselliğinin paradoksal imanı ya da felsefi iman), Marcel ve Heidegger gizem (*Geheimnis*) ve düşünceden (*Andenken*), çağrıdan (*Être et avoir* [Var Olma ve Sahip Olma], s. 181) çok farklı bağlamlarda söz ederler. Her türlü aşkınlık içinde herhangi bir kötü inanç aramaya yatkın varoluş düşünürlerinin en düşünümseli olan Sartre,[112] yine de, tüm analizlerini olgusallık/aşkınlık, durum/proje ikiliğine dayandırır. Muğlaklık, ağını birinden diğerine doğru örer. Sartre olgusallığın ve özgürlüğün yansıdığı durumları tanımlamakta (*L'être et le néant* [Varlık ve Hiçlik], s. 317); "düşük tepkimeli kavram olan 'aşkınlık-olgusallık'"ı (s. 97) –hem de yalnızca diyalektik teoride değil–, ortaya koymakta da çok başarılıdır. Sartre'ın dehası, iyi bilinen ontolojik ifadelerinden çok ("ben olduğum şey değilim ve ben olmadığım şeyim"), tanımlar içinde kendini serbestçe ortaya koyar; oysa ki, bu tanımlarda serbest olmaya mahkûm olgusallığın aşkınlık hareketini yaşadığı durumları –aşkınlık olgusallık içine gömülürken– yalnızca bir oyun yazarı göstermeyi başarabilirdi.

Jaspers'in *sınır-durumlar* olarak adlandırdığı şeyin çerçevesi içinde, varoluş felsefelerinin ele aldığı temaların en karakteristiği ölüm temasıdır. Felsefe, Yunan kökenlerinden itibaren, ölüm üzerine bir tefekkürdür. Hıristiyanlık çağının başından itibaren, yaşam, ölüm ve diriliş, çoklu metamorfozlar yoluyla, felsefi oluşumun geri dönen özneleri olmuştur. Burada söz konusu olan felsefelerle birlikte, ölüm

112) Sartre bağış ve çağrı temalarına *Ahlak Defterleri*'nde yer verir.

düşüncesi, ruhun ve bedenin, olumsallık aracılığıyla kendisiyle uzlaşan tinin ölümsüzlüğünün ve hatta yaşamının metafiziklerinden uzaklaşır. Nihai yargıyı ufuk çizgisinden uzak tutmayan Kierkegaard (*Bir Mezar Üzerine*), ölümlü var olanın varlığını varoluşsal tavır terimleriyle tanımlıyordu. Ölüm için varlık, böylece, kendine indirgenmiş, ciddiyete indirgenmiş var olanı, Tanrı karşısında eşit olduğunu unutan insanların birbirleriyle rekabet ederek oynadıkları oyunlardan, eğlenceden koparılmış var olanı bireyleştirir.

Her türlü ölümsüzlük fikrini uzak tutan (bu, Marcel'in şimşeklerini üzerine çekecektir) Jaspers (*Philosophie* [Felsefe], s. 434-443), yakının tek başına ölümünden yola çıkarak, hiçbir genel kanıtın, hiçbir nesnel tesellinin acısını hafifletemeyeceği iletişim kopukluğu üzerine düşünür. Bununla birlikte, ötekinin ölümü, tıpkı benim kendi ölümüm gibi, yalnızca nesnel yıkım olarak ve en yüce felaket olarak görüldüğünde nihilist bir umutsuzluktan başka bir şeye yol açmasa da, daha fazla bir sınır-durum olarak düşünülemez. Ölümü basit bir *geçiş* olarak düşünmeden, yanılsamasız ölme cesareti, varoluşun sonunu hissederek varoluşu güvenceye alma, çaresiz bir acı zemininde hakiki bir dinginlik kabul etme olasılığını gerektirir. Daha metafizik terimlerle, bu, ampirik yıkımın ötesinde yıkılmaz bir varlığı *iletişime* kabul ettirmektir. Fenomenolojik-varoluşsal terimlerle: Bu, "fenomenler dünyasında bir fenomenden daha fazlası" (s. 436) olan bir yaşam tezahürü içinde varoluşun gerçekleştirebileceklerinin farkına varmaktır.

Jaspers gibi Marcel de sevilen varlığın ölümünden yola çıkarak ölüm üzerine düşünür. Ama ölümsüzlük üzerine

geliştirdiği düşünceler sevgi deneyimi içinde kök salmaktadır. "Asla ölmeyeceksin!" demek, kişinin sevgisini itiraf etmesidir, ama aynı zamanda ölülerin bu dünyada koşulsuz sevginin tanıkları olarak yaşadığını itiraf etmektir.

Sartre'a göre, *"Tanrı önünde"*lik ufku bir kez ortadan kalktığında, kaygı tamamen 'özgür kendi'nin düşünümsel korkusu halini aldığından, "ölüm-için-varlık" ölümlü özgür insanın erki dışına çıkar. Doğum gibi ölüm de dışarıdan gelir, olumsal ve saçmadır. Duvardır bu. Heidegger'den farklı olarak, Sartre, ölümü, benim kişisel olasılığım olarak, tümlüğün içinde ve en öz olarak olabilme gücüm içinde kendimi kendimden yola çıkarak kavrayabileceğim deney olarak yorumlamayı reddeder. Varlığın gizemini hiçliğin mücevherat kutusu olarak göstermeyen, benlik kaygısı dolayısıyla varlığın çobanı olmuş var olanın, kendi varoluşunu üstlenmesini mümkün kılmayan ölümlülük bilinci yaşama anlam veremez. Sartre, *Gizli Oturum*'da, ölme imkânsızlığını sahnelemektedir (*Vahiy*, 9, 6). Umutsuzluğun sıkıntısı, demiştir Kierkegaard (ölümün içinde yaşamın ve düşüncenin mayasını gören Hegelci diyalektikten koparak), tam da ölememektir. İlk sahnelenişlerinden biri Garcin rolünü oynayan Camus tarafından gerçekleştirilmiş olan *Gizli Oturum*, yenilgi durumunda varlığını hissettiren bir tür bulantıyı tasvir eder; yani yaşayanlara yem olan ölüm olarak, hayatta kalanların verdiği nihai hükümden başka bir şey olmayan bir varlığı tasvir eder. 1965'te bu piyese önsöz yazan Sartre, *cehennemötekilerdir* ifadesini yorumlamıştır. *Gizli Oturum*'da, ölümün, kendilerine yönelik yargıların kurbanı kalan insanların kafalarının örümceklenmesini simgelediğini belir-

tiyordu. Özgürlüğün öneminin saçma yoluyla bu kanıtlanması şu anlama gelir ki, ötekilerle tüm ilişkilerimiz çarpık ya da zehirlenmiş olmasa da, böyle olduklarında, maalesef uydurulmuş olan cehennem döngüsünü parçalamakta daima özgürüzdür.

Ama bu, Marx okurunun daha ileride, tarihten ve sınıf savaşımlarından azade bir "sakin felsefe" olarak adlandıracakları şeyin imi altında hayal edilmiş bir durumdu. *Questions de méthode*'da [Yöntem Sorunları] dile getirildiği gibi, savaş ve sonrası "düşüncemizin eskimiş çerçeveleri"ni parçaladığında, somut olanın tarihin ve diyalektik eylemin işi olduğunu kavramak önem taşıyacaktır. Muğlaklığın metafiziği yerine hem imkânsız hem de zorunlu bir ahlakı koyan Sartre, insanın yaşamı seçebileceğini ve seçmesi gerektiğini tarihin gözüyle, her koşulda göstermeye bağlı kalacaktır. Bundan böyle benim '*öteki-için-varlık*'ımın telafi edilmesi başka yollara yönelecektir; *Diyalektik Aklın Eleştirisi* bu yollar için bir tür yöntem söylemi oluşturur.

V. – İman, paradoks, saçma

Ölümcül Hastalık Umutsuzluk'taki "Günahın Sokratik Tanımı" bölümünde, Anti-Climacus, genel olarak Yunanlar'ın ve modern felsefenin gizeminin (*cogito*) karşısına Sokrates'in bakış açısını çıkarır: Anlamak'tan yapmaya hiç güçlük çekmeden yalnızca idealliğin düzeni içinde geçilir. Varoluşun içinde ise durum böyle değildir. Hıristiyan bakış açısı bir anlamda aşırı-Sokratik'tir. Böylece, "*Düşünmek, var*

olmaktır" deyişinin yerine, "*İnanmak, olmaktır*",[113] yani var olmaktır deyişi geçebilir. Bu önemli metinde, varoluşsal analiz, saf düşüncenin metafiziğine baskın çıkar. Kendi'nin varoluşu, bu kitabın ilk ve son sayfalarında, aynı zamanda imanın da sahip olduğu yapı dolayısıyla, yani Kendi'nin durumuyla, umutsuzluk tümüyle kökünden kazındığında tanımlanmıştır: "Kendiyle ilişkilenen ve kendi olmak isteyen Kendi, onu ortaya koymuş olan gücün içinde tüm şeffaflığıyla kendini temellendirir." Burada sözü edilen şeffaflık, kendi kendini konumlandırma ilişkisinin, (tabii, kendiyle bu ilişkinin bir başkası tarafından ortaya konma olgusu kabul edilmemişse), bir ilişki olmama noktasında geçirimsiz olduğu anlamına gelir. Bu anlayışı, *Opus Posthumum** içinde, "Tanrı'yı düşünmek ve ona inanmak, özdeş bir önermedir," diyen Kant'ın anlayışından ayıran mesafe görülür. Buna karşılık, Jaspers'in deyişinin elbette Kierkegaardçı esininden etkilenebiliriz: "*Varoluş*, kendiyle ilişkilenerek Aşkınlıkla ilişkilenen kendi-varlık'tır; bu Aşkınlık sayesinde kendine verildiğini bilir, bu Aşkınlık üzerinde temellenir."[114]

Modern düşünür olan Kierkegaard'a bir anlamda *antimodern* olan bu deyişi teolojik İnayet düşüncesinin esinlediğine kuşku yoktur. Ama, şeffaflığın gerçeklik türünde hiçbir bağdaşıklığı yan-anlam olarak belirtmediği varoluş-

113) *Traité du désespoir*, s. 189.

* Kant'ın *Doğa Bilimlerinin Metafizik Temel İlkelerinden Fiziğe Geçiş* adlı tamamlanmamış bu eseri yukarıdaki adla 1936-1938 yıllarında basılacaktır. (ç.n.)

114) Jaspers, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen*, Berlin-Leipzig, 1938, s. 17.

sal kendiliğin [*ipseité*] bu tanımı ile imanın nesnel belirsizliğini bir arada tutmak önem taşımaktadır. Gerçekten de, iman, kendini gizleyen, ama paganizmin "ebedi tanrı oluş"u (*Post-scriptum* [Felsefi Kırıntılara Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar], s. 393) içinde değilse de tarihin içinde kendini paradoksal olarak sunan bir Tanrı'ya imandır. Bu iman, "genel olarak aşikâr bir hakikat adına kıyıma uğrayan bir hakikatin biçimsel fikri"ni içerir.[115]

Sein und Zeit'ta [Varlık ve Zaman], dünya görüşleri gibi imanın da ontik olandan kaynaklandığını söylese de, Heidegger, Luther'le birlikte, imanın sistematik dogmatiklerden daha kökensel bir yorumlamayı önceden-tasvir edebileceğini kabul eder (s. 10). Heidegger, kendi çıkış noktası olan teoloji sorununa ileride tekrar dönecektir, ama bu eserde, arada ortaya atılmış bu basit hipotezle yetinir. Buna karşılık, (Kierkegaardçı) şeffaflık teması sürdürülmüştür. İlişkiyi ortaya koymuş olan ötekinin ve inanç hakkında geliştirilmiş her türlü sorunsalın yokluğunda, bu tema *Sein und Zeit*'ta ısrarla tekrarlanır (s. 122, 146, 299, 308). Kendini bilmek, doğru biçimde anlaşıldığında, teorik düzende değildir, dünya nezdinde ve ötekiyle birlikte varlığının şeffaflığı içinde kendini kavrayan var olanın düzenindedir. Marcel'e göre, iman, bir kanaat ya da ruh hali değildir, ben olan varlığın özüdür (*Du refus à l'invocation* [İnkârdan Yakarıya], s. 223); ödünleyici düşünümün yöneldiği Vahiy ışığının gizemidir.

Jaspers iman üzerine görüşlerini defalarca ifade etmiştir. Özellikle de, biri felsefi iman üzerine (1948), diğeri de Hıris-

115) E. Lévinas, *a.g.e.* (s. 55, dipnot 3), s. 209. Kierkegaard üzerine bkz. *a.g.e.*, s. 114.

tiyan vahiyle karşıtlık içindeki bir iman üzerine (1962) iki eserde bunu yapmıştır. İki inanç türünü net biçimde birbirinden ayırmaya önem veren Jaspers, her otorite özgürlüğü öldürücü olduğundan, Kitab-ı Mukaddes kökenli imana katılamasa da, Vahyi dışlamayan bir düşünce hazırlamaya özen gösterir. Jaspers'in din karşısındaki tavrının kendi felsefi düşüncesinin yönelimi için temel önem taşıdığı kesindir. Paradoks ve kopmalara, tarihsellik ve sınır-durumlara verdiği anlam dikkate alındığında,[116] en yetkin Kierkegaardçı tema olan, Tecessüm'e yönelik paradoksal imana duyarlı olmamasına şaşıramayız.[117] Gerçekten de, diye yazıyordu: "İmanın hakiki dayanağı, eksiksiz nesnel belirsizliktir" (*Philosophie* [Felsefe], s. 482). Yenilgi şifresinin teorisyeni *Istırapların İncili*'ni (1847) okumuş olabilirdi. Bu eserde, Kierkegaard, Yeni Ahid'i yorumlamaktadır: Bozgunu zafere, utancı da şana dönüştürmek olabilir, ama "bunu söylerken, İyi insanın günün birinde bir başka dünyada zafer kazanacağını ileri sürmüyoruz; bu canlı yaşam içinde daha yaşarken ıstırap çekerek zafer kazanacağını, ıstırap gününde zafer kazanacağını söylüyoruz" (*Œuvres complètes*, c. XIII, s. 324).

Kendi ateizmini düşüncesinde mutlak anlamda belirleyici olarak gören Sartre'ın varoluşçuluğunda, dinlere ya da mitolojilere asla başvurmadan, sonluluğun kesin dam-

116) *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* içinde, Paris, 1947, P. Ricœur, gizem ve katılımın, sadakat ile umudun düşünürü olan Marcel için özgürlük sorununun merkezi olmadığını, oysa ki parçalanmalara ve gerilimlere duyarlı olan Jaspers'te birçok tavra bu sorunun hükmettiğini belirtmiştir.

117) Jaspers ve din üzerine bkz. X. Tilliette, *Karl Jaspers. La théorie de la Vérité*, Paris, 1960.

gasını taşıyan bir yaşamın varoluşsal olasılıkları tematize edilmiştir. Düşünümsel bir düşünce çerçevesinde, "kendi-için"in sürekli olarak öne kaçış düşüncesi çerçevesinde, Kierkegaard'dan az çok bilinçli olarak miras alınmış temaların yeniden-özümsenmesi, *Aufhebung* düşüncesinin reddine yöneltir. *Aufhebung* düşüncesi, "kendinin bilincini ayıran hiçliği çaresizce" oyan bölünmeyi gizleyen daha yüksek entegrasyondur; "bilinç Hegelci'dir, ama en büyük yanılsaması buradadır" (*L'être et le néant* [Varlık ve Hiçlik], s. 201, dipnot). Düşünümün serüveni, bilincin kendi Dışarı'sına asla erişemeyeceği, insanın kendini asla nesne olarak göremeyeceği ve özne olarak kendine sahip çıkamayacağı saptamasıyla sonuçlanır. "Öteki-için-varlık"ın her şeyden daha iyi tanıklık ettiği şey budur. Aşırı uca itilmiş yönelimsellik, yani '*ego*'nun aşkınlığı ve katışıksız-olmayan düşünümün azami genişlemesi her türden monadolojinin reddine götürür. *Varlık ve Hiçlik*'in (s. 32, 287) Leibniz üzerine bölümlerinde bunu okuyabiliriz. Burada, Tanrı fikri, Tanrı'nın, önünde durduğum Öteki olduğunu, ama onun böyle olmasının nedeninin beni yaratmış olması olmadığını ileri sürer. Sartrecı yaratma fikrinin ve bu fikri destekleyen (yaratılmış ve yaratılmamış) varlık kavramına çağrının son derece karmaşık ve çeşitli klasik ontolojilerden oldukça uzak kalması bir yana, *Tanrı önünde* söz konusu olduğunda, Hegel ile Leibniz'in yan yana bulunduğu bir sorunsal içinde, Kierkegaard'a oldukça belirsiz bir çağrı yapılmış olmasına (s. 138) şaşırabiliriz.[118] Her türlü monadolojinin reddi, bilin-

118) Bkz. J. Wahl, *Deucalion* içinde, 3, Neuchâtel, 1950.

cin akıcılığını koruma kaygısıyla –bu da Husserlci *ego*'yu reddetmesine yol açar– ve de özgürlüğün öngörülemezliğini koruma kaygısıyla –bunun düşünümsel kavranışı kaygısız olamaz– motive edilir. Saçma teması burada belirir. Bir özgürlüğün varlığının temeli olmadan tercih olması saçmadır (s. 558). "Kendi-için"in özgürlüğü, onun varlığının kendisidir (tıpkı Marcel için iman gibi). Bu, özgürlüğün mutlak olduğunu söylemektir, özgürlük bir veri değildir, kendi değerini sürekli azımsamaktır, mevcut verinin serbest kalması ve inkârıdır; dolayısıyla hiçbir destek noktası olmadan, geçmişten gelen hiçbir destek olmadan, geleceğe yönelik, yani varolmayan bir sona yönelik bağlanmadır. Demek ki, saçma burada nedenlerin yokluğu anlamına gelmez, çünkü her fenomenal tercih başka fenomenlere bağlıdır. Sartre'a göre saçmalık vardır, çünkü "tercih, seçilmiş-varlığın temelidir, yoksa seçmenin değil" (s. 561). Demek ki, burada söz konusu edilen saçmalık, içinden bir proje fışkıran atmosfer olarak kabul edilir; zamansallık-içi değildir, çünkü daima öngörülemez olan ama aynı zamanda –zamandışı bir projenin yokluğunda (Kant'a göre kavranabilir proje)– doğrulanamaz da olan özel tercihleri her an ortaya çıkarır. Bu proje, "kendi-için"in tüm yaşamına ortak-yayılabilir olmasa da, benim "dünya-içinde-varlık"ımın tümüne yönelir (Heideggerci fikir). Saçmalığın tonalitesi, kaygı ile bulantı arasındaki, öngören, öne çıkan, mesafe alan özgürlük ile fiili varoluş olarak kendi'nin saf kavranışı olan konumsal olmayan duygusallıklar arasındaki varoluşa nüfuz eder.

Sartre, Camus'nün *Yabancı*'sının örnek olduğu romanesk yazının yeniliğine hayran kalmıştı. Bununla birlikte, yaza-

rının hayal kırıklığında, Voltaireci anlatılarla kıyaslanabilir "kısa bir ahlakçı roman" görerek, insan durumunun saçmalığına romanın tanıklık ettiğini; hem de atılım ile sonluluk arasında, benlik kaygısı ile insan çabalarının geçiciliği arasında kıskaca alınmış, umutsuz bir bilinçlilikle bunu yaptığını kabul ediyordu. Kısacası "yalnızca dünya nimetlerini bilen bir hümanist"in eseri olarak görüyordu (*Situations* [Durumlar], I, s. 113).

Bazı kavramların varoluş felsefelerinde geçirdiği değişiklikleri dikkate alarak bunların Kierkegaardçı kökenlerini saptamak, aynı zamanda bu kavramların XX. yüzyıldaki tarihi olmuş eğilip bükülmeleri ve çarpılmaları görmek etkileyici olur. Kendi evinin efendisi olduğuna inanan Ben'in kraliyetsiz bir kral olmaya mahkûm olması, Anti-Climacus imzalı umutsuzluk analizinde kendini tam anlamıyla gösterir. Bu temayı yalnızca varoluşçuların süslediğini düşünmemeli. Freud ve Musil de benzerini yaptılar. Ama ontolojik, fenomenolojik ve etik açıdan orijinal açıklamalar en fazla varoluş felsefelerinde görülür. Şunları saymak yeterlidir: Kendini seçmenin aniliği, özgürlüğün verdiği baş dönmesi, var olanı çözerken bağlayan kendiyle ilişkinin son derece negatif biçimi. Pasif (Prometheus) ve aktif (Tantalos) figürü içinde son derece negatif kendi. "Tanrı her şeye kâdirdir" demenin saçmalığını düşünen var olanı etkileyen geçirimsizliğin ve yüz üstü bırakılmışlığın çeşitli biçimleri. Ama, aynı zamanda, aklın yargı alanından kaynaklanmamakla birlikte, akıl için bir saçmalık olmayan saçma fikri.[119]

119) *Crainte et tremblement*, s. 68; *Traité du désespoir*, s. 153.

İster özgürlük söz konusu olsun, ister umutsuzluk ya da iman,[120] Kirkegaard, tüm felsefi sorunların etrafında döndüğü merkezin "zamansallık ve sonluluk" olduğunu gösterir. Dünyadan firar şeklindeki sonsuz tevekkül, dünya insanının erişebileceği bir şey olsa da, yalnızca "iman şövalyesi sonluluğun mirasçısıdır".[121]

İntihar ve A. Camus Üzerine Not

Ölüm üzerine ve gönüllü ölüm üzerine düşünüm felsefe kadar eskidir. Heideggerci ölüm düşüncesinin tartışmasız orijinalliği varoluşsal düşüncenin yenilenmesinde önemli bir rol oynadı. Hiç düşüncesi ile sıkıntının ortaya çıkardığı "ölüm-için-varlık" düşüncesi, ölümü kullanmayı sağlayan ihtimalleri tahmin etmeyi hedefleyen bir ölüm düşüncesi olma iddiasında değildir (*Sein und Zeit* [Varlık ve Zaman], s. 261). "Ölüm-için-varlık", hiçbir yaşam felsefesine eklemlenmeyen ve ölümle ilişkinin dahil olabileceği saf varoluşsal belirlenimdir. "Ölümün varoluşsal yorumlanışı, her türlü yaşam ontolojisinden önce gelir" (s. 247); ve elbette her etikten de önce gelir. Heidegger'in son metinlerinde ölümün varoluşsal anlamı daha da silikleşmiştir. Ölümlü varlığın varlıkla ve hiçlikle ilişkiyi, bir tür *selamet* vaat eden ilişkiyi mümkün kılması, tecrit olmuş, *kendi evinde* olmayan, doğrudan doğruya "hiçin içine fırlatılmış" (s. 277) olan

120) Bkz. *var olan öznel tin fenomenolojisi* biçiminde umutsuzluk analizi yorumu, W. Janke, *Historische Dialektik*, Berlin, 1977, s. 412-422.
121) *Crainte et tremblement*, s. 73, 75.

Kendi'ne ait olan endişe ile yabancılığın bir anlamda mitolojik olarak varlığın içine aktarılmış olmasındandır; bu varlığın içinde açıklık ve bulanıklık tuhaf biçimde birbirinin yerini alır. Her türlü varoluşsal allayıp pullama, özellikle de "otantik varoluş olasılığı" (s. 262 ve devamı) olarak tanımlanan "ölüm-için-varlık"ın kararlı olarak öne alınmasının ileri sürebileceği allayıp pullama böylelikle ortadan kaldırılmış olur.

Jaspers ise, bunun tersine, ölümü ve özellikle de intiharı açıkça varoluşsal biçimde ele alır. Psikolojik ve sosyolojik düzendeki mülahazalardan sonra, intihar sorununu *iletişim* düşüncesi çerçevesine yerleştirir. Bir insanın "kendisi yaşamadan *varoluşsal olarak yaşattığı*" negatif kararı anlaşılmaz bir mutlaktan kaynaklanır. Dünyanın dinsel inkârına benzeyen intihar, dünyada her türlü pozitif gerçekleşmeden kendini yoksun bırakan bir karardan, ertelenmiş duran ve yalnızca yalnızlık sınavıyla yüzleşebilen negatifin kahramanlarının kendilerini kurban etme anında alabilecekleri bir karardan doğar. Jaspers'e göre, Kierkegaard, "kendini serinkanlı biçimde tatmin etmeyi rüşeym halindeyken boğan bir gerçeklik"in (*Felsefe*, s. 514) dünya içinde saptanabileceğini sezdiğinde bu konuda bir fikir verebilmiştir.

Jaspers ima etmese de *Ya... Ya Da*'nın bir bölümü (s. 506) akla gelir. Burada, Kierkegaard –Kant'tan farklı olarak, ama başka bir yönde olsa da Hume gibi– intiharın haklığını ileri sürer. Kendi'ni tercih, ebedi geçerliliği içinde, Kierkegaard'da çok karmaşık bir düşüncedir ve bunu iyi anlamak için bu düşünceyi yalnızca Kant ve Hegel'le ilişki içine sokmak yetmez, dahası, Aristotelesçi *ethos* fikrini de göz

önüne almak gerekir. Uzun bir tarihin ve kendi tarihinin mirasçısı olan, mutlak anlamda kendini seçmiş olan tekil var olan, intiharı kendi Ben'inden kurtulma fikri olarak tahayyül edemez. Bu uca, arzulanmış ölümün içkinliğine mecbur edilen "kendi için", "kendi kendi'si için bir başka biçim" arzulamaya da devam eder. Örneğin, "ruhun ölümsüzlüğüne tam anlamıyla ikna olmuş, ama kendi varlığı içinde son derece kösteklenmiş olduğundan, bu kararla kendi tini için mutlak biçimi bulabileceğine inanan bir insan"ın intihara başvurduğu görülebilir. Kant'ın karakter konusunda *Antropoloji*'de sözünü ettiği '*ikinci doğum*'u düşündürten kendini seçmek, demek ki, doğanın saldırılarına ve tehditlerine direnen '*kendini koruma*'yı dışlamaz (*Yargı Gücünün Eleştirisi*, § 28).

Marcel, benim kendi bedenime sahip olamayacağımı ileri sürmek için öz beden düşüncesini ortaya atmıştı. Bedeni "kullanım dışı" bırakan intihar, böyle bir "mutlak düzenleme"nin (*Être et avoir* [Var Olma ve Sahip Olma], s. 120, 206) tam tersiydi. Marcel, baş dönmesi deneyiminin metafizik gerekliliği sayesinde (*Du refus à l'invocation* [İnkârdan Yakarıya], s. 100), ölüm, intihar, ihanet temalarına sürekli geri dönüyordu. Marcel'in intihar karşısındaki konumu (*a.g.e.*, s. 60, 106) ikili bir yöntemle ifade bulur. Aidiyet ile kullanılabilirliğin *fenomenolojisi* ait olma duygusu yanılsamasını ortaya çıkarır; sanki kurtulunan bir şeymiş gibi kendini kullanabilme güveni bir inkârda ifade bulur: Kendini kullanılamaz kılma istenci. Ama bu tanımlar, uzun sözün kısası, bir '*hiperfenomenoloji*'ye, gerçekte gizem düzenine metafizik erişime dayanmaktadır: Mutlak ayrılma olasılığını

radikal bir özgürlük edimi olarak görmenin yanılsama niteliğini ortaya koyma gerekliliği, bu kararın, aslında, bir feragat ve red kararı olmasıdır, çünkü intihar eden kişi ebedi yaşama inanmadığını kanıtlamış olur.

Bu inanç, ölümsüzlüğe ve dirilişe imana dayandığı için Sartre'ın düşüncesine doğrudan karşıt olsa da, Heidegger'in "*benim* olasılıklarımdan biri" olarak gördüğü ölüm fikrini reddettiği ölçüde aynı yönde gider (*L'être et le néant* [Varlık ve Hiçlik], s. 624). Kavranabilir nitelikteki tercih şeklindeki Kantçı fikri benimsemeyen Sartre'a göre (s. 559) ölüm, *benim* tüm projelerimin hiçleşmesi olduğundan, yaşama anlam veremez. Özgür tercihten kaynaklanmayan, hiçbir gelecek açmayan ölüm, her şeyi askıda bırakır, her anlamın ortadan kaldırılmasıdır, ölüm sayesinde yaşanan her şey "aniden saçmaya düşer" (s. 624). Ölümün ancak öteki için anlamı olabilir. Sonuçta, kendi içinde, yazgıya dönüştüğünde, ölmüş kişinin yaşamı ve anlamı, öznenin gücü dahilinde olmadığından, müteveffa Ben'in tamamen yabancılaştığı bu "kendinde" halini alır. "İntihar, asıl temeli ben olan yaşama bir son olarak kabul edilemez" (*a.g.e.*).

Sartre'ın ardından Lévinas da Heideggerci ölüm anlayışına katılmadı, ama yine de ölümü benim kendi var-olabilmemin doğrudan doğruya, olumsal ve saçma yokoluşu olarak gördü.[122] Ölümün meçhuliyetini ve bunu üstlenmenin

122) Bkz. *Le temps et l'autre* (1946), Paris, 1983, s. 61. 1956 tarihli incelemenin yeniden ele alındığı yer: *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, 1975; *Totalité et infini*, Lahey, 1961, s. 11, 207; *Autrement qu'être*, Lahey, 1974, s. 67-69; *Dieu, la mort et le temps*, Paris, 1993. Karş. M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, 1955, s. 107-118, 251-254.

imkânsızlığını kabul ederek, gönüllü ölümün bile daima eli kulağında, beklenen bir ölüm olarak kaldığını, imkânsız bir deneyim konusu olduğunu, öznenin faaliyetinin katışıksız pasifliğe dönüşümü olduğunu vurgular. Şu gayet net ifade buradan kaynaklanır: "İntihar çelişik bir kavramdır." İntiharın anlamı, meçhul kalan (hiçlik ya da ebedi yaşam) sonundan yola çıkarak değil, başlangıç noktasından yola çıkarak ele alınır: Yaşanamaz olarak değerlendirildiği için terk edilen bu dünya. Ölüme doğru bu yürüyüş katışıksız negatifliktir ve asla aşkınlık değildir. Her "aşkın ontik spekülasyon"dan (*Sein und Zeit* [Varlık ve Zaman], s. 248) önce geldiği anlaşılan ölümün varoluşsal analitiğinde, Lévinas, yalnızca olasılık ve olanaksızlık terimleriyle varoluşsal açıdan nötr yaklaşımı ayırt etmekle kalmaz, olasılığın baskın olmasında yüksek bir bilinç aydınlığı ve erillik, otantikliğin içinde de bir hakimiyet istenci, son derece aktif bir özgürlük istenci görür. Tersine, ölümün anlamı, son derece etik bir anlam, ancak pasiflikten ve (Sartre'ın aksine) benim elimde olmayan bir gelecekten, Sartre ile Bergson'un sözünü ettiği gelecek zamanın bu şimdiki zamanından değil, hakiki bir gelecekten yola çıkarak ifade edilebilir. Sartre'ın "ötekinin bakış açısının zaferi" olarak adlandırdığı şey, tıpkı otantik gelecek zamanın, benim yaşamımın nihai değerinin aniden saçmanın içine düşmeyebileceği gibi, benim için şu andan itibaren anlam oluşturabilir.

Yaşama ya da ölme nedeni sorusunun tüm soruların en ivedisi olduğunu kabul eden Camus, eleştiri-sonrası varoluşçu düşünürler çizgisine dahildir. Saçma kavramının kendini gösterdiği deneme eserinden itibaren ve bu duygunun

betimlendiği *Yabancı*'da, uzgörüşlülüğe ve (yokluklarında hiçbir düşünümün mümkün olamayacağı) ahlaki olduğu kadar entelektüel de olan dürüstlüğe çağrı yapan bir düşüncenin işlemekte olduğu görülür. Kader karşısında şaşkınlık ve bıkkınlık deneyiminin eşlik ettiği entelektüel dürüstlük, düşünmenin "aşınmaya başlamak", temel soruyu es geçmemek anlamına gelmesi koşuluyla, düşünceyi mümkün kılar. Temel soru, yaşam yaşanmaya değer mi sorusudur. Ahlaki dürüstlük ise, kendilerini kuşatan duvarların ötesine seslerini işittiren insanların çağrısını dürüstlükle işitme cesaretini gerektirir. Acı çeken ama uzgörüşlü insan saçma deneyimini berrak bir bilinçle hissetme ve küçümseyerek aşma gücünü bu canlı bilinç içerisinde bulabilirse ancak zafer kazanabilir. Her yadsıma "*evet*'in serpilmesi"ni içerdiğinden, Camus'nün "aşağılanmış" dediği düşünce, eğer "insan çağrısı ile dünyanın akıldışı suskunluğu arasındaki çatışma"dan[123] doğmuşsa daima canlı kalır.

"Felsefenin gerçekten ciddi sorunu intihardır" demek, "ölümde bir mantık var mı?" sorusuna cevap aramaktır. Bu kitabın "Felsefi İntihar" başlıklı bölümünde, Camus, Kierkegaard ile Husserl'i karşılaştırır. Düşüncenin görevinin neden ibaret olduğunu her ikisi de gayet iyi görmüşlerdi: İdeaların göğünden değil, imgeden ya da algıdan yola çıkarak düşünmeyi, görmeyi yeniden öğrenmek. Ama her ikisi de farklı yollardan gelip saçmanın üzerinde yükseldiği kaideye çarpmışlardı. Biri düşünceyi aşağılarken, diğeri dü-

123) Bu alıntılar *Le mythe de Sisyphe*'deki [Sisyphos Söyleni] Saçma ve İntihar'dan alınmıştır (Paris, 1942, yeni baskı 1962, s. 15-23.

şüncenin zaferine inanmaya devam etse de, biri şimşekler çaktıran Tanrı'ya diğeri soyut bir tanrıya inansa da, aynı yenilgiyi paylaşırlar. Çünkü her ikisi de verili olana rıza göstermeyi reddetmektedir ve sıçrama yapmaktadır. Saçma, aydınlık gerekliliğini el çabukluğuyla yok eden bu yükselme içinde gizlenir. Saçma her seferinde bir başka dünyanın ölçütü olurken, bu dünya deneyiminin bir kalıntısıdır ve böyle kalmalıdır. Filozofların saçmayı başlarından savması, Pascalcı anlamda oyalanmadan hem daha fazla hem de daha az bir şeydir; aslında, "saçma, Tanrı'sız günahtır"ı[124] göre-memekten dolayı bir yarım-önlemdir. Ayak diremek gere-ken tehlike alanını boşaltırlar, yani Mesihçiliğe ya da nos-taljiye kapılmadan, sıçrama öncesi o nazik anda terk ederler. Sıçramanın ya da betimlemenin verdiği sevinç, müteva-zılıkla güvence arasındaki bu sallanma, daima zeminin teselli metafiziği üzerine yerleştirilmesiyle sonuçlanır. Bu eskizde, Camus, yaratıcılarının felsefi bakımdan son derece ihtiyatla işledikleri bir temanın sonuçlarını aştığını itiraf etmektedir. Bununla birlikte, her iki durumda da, zaman içindeki insanı ölçüt almadan ebedi bir ortama doğru iler-leyen ve *Plotinosçu melankoli*'yi sürdüren düşüncenin inkârı-nı görmekte tereddüt etmez. Çözüm nettir: Saçma anlayı-şının şansı daha azdır.

Boşluktan ve umutsuzluktan başka bir şey yaratmayan bir dünyanın hiç de eğlendirici olmayan hayal kırıklığını yaşamış olmayı *varoluşçuluğun* hanesine taşıyan Camus, varoluşçuluğu yaşamın trajedisini mikroptan arındırmakla

124) *A.g.e.*, s. 21, 60.

ve aynı zamanda da düşüncenin gereklerine ihanet etmekle suçlar. İddianame dinlenmeye değer; ama, elbette, Kierkegaard ile Husserl'in (çok belirgin ve çok önemli) bir Chestov okuması sayesinde yorumlanabileceğini ve aklın aşağılanmasında "tüm derinliği içinde varlığı canlandıracak şeyi" bulmuş olan Jaspers'in yumuşatılmış bir yorumu sayesinde de yorumlanabileceğini kabul etmek gerekir. Bu varoluş ve yönelimsellik düşünürlerinin böyle yorumlanmasına karşı argümanlar ileri sürmek güç olmaz. Dolayısıyla, Camus'nün müdahalesinin etkisi, metin okumadaki birçok kolaylığa uyum sağlamış kendi dönemi içinde ele alınmalıdır ve basit bir *edebi deneme*nin imkân tanıyabileceği tarihsel sadeleştirmeler dikkate alınmalıdır.

Ama tüm bunlar *Veba*'nın son sayfalarını unutturmamalıdır. Bu sayfalarda, sınır-durumların aktif bir karamsarlık atmosferine taşındığı okunabilir. Tarrou ne huzur tanımıştır ne umut. "Veba yaşamdır, hepsi bu." Bu onun "insanların hizmetinde huzur arama"sını engellememişti. Bu tevekkül içinde, Albert Schweitzer'in de sözünü etmiş olduğu, etiğe giriş kapısı gibi bir şey vardır.

Felsefeyi, aklı ve sistemi özdeşleştiren Camus, günün birinde kendisinin filozof olmadığını söyledi. 1943 yılında bu Akdenizli'yi bir Alman fenomenoloğuna ya da Danimarkalı bir varoluşçuya yakın bir düşünür olarak görmek istemiş olan Sartre, daha sonra onun '*felsefi yetersizliği*'ni vurgulamayı ihmal etmemiştir. Kierkegaardçı saçma kavramının yanlış olduğu belli yorumuna rağmen, Husserl'le ilgili kuşku verici kestirmelere rağmen, *Sisyphos Söyleni* yine de varoluşsal bir felsefe kitabıdır ve *Başkaldıran İnsan*'da Nietzsche'nin

varlığı, Camus'nün, gerektiğinde, kendini Helenizm ile Hıristiyanlık arasındaki gerilimin son derece felsefi çerçevesi içinde gördüğünü hatırlatmaktadır. Sartre'ın "şaşırtıcı dirimselliği"ne imrendiği bu düşünürün varoluşsal ahlakı buraya dahildir. Onu anlamların sezgiciliğiyle ya da zamanın bilinciyle ilgili fenomenolojik edinimlerden yararlanmış bir yazar olarak göremesek de, bir tür "erekbilimsiz Bergsonculuk"un[125] tanığı, atılım ve yaşam düşünürü olarak okumamak mümkün müdür? *Sisyphos'u mutlu hayal etmek gerek:* Bu söz, tersi ile düzü arasında, sürgün ile krallık arasında, şimdiki zamanı üstünkörü inceliyor gibi yapmayan ve yalnızca "kendi ömrünün efendisi" (*Le mythe de Sisyphe* [Sisyphos Söyleni], s. 166) olmak isteyen bir insanın mutluluk tutkusunu ifade etmektedir. Yeryüzünü kendi krallığı yapan *hümanist* Camus '*umut*'tan, "sevgi ile isyanın uyumu"na adanmış bir yaşam ufkundan vazgeçmez, çünkü "her inkârda *evet* filizlenir." Saçma, "bir çıkış noktası, yaşanmış bir geçiş"ten başka bir şey olmadığından, mutlak inkâr yaşanamaz.[126] Nietzsche, "Tanrı'ya inanmayan insanların en dindarı"[127] olarak görülebilir. Camus'nün mutlu hayal ettiği Sisyphos'u Kierkegaard umutsuzluk-meydan okuma figürü olarak görmüştü.

125) S. Doubrovsky, "La morale d'Albert Camus", *Preuves*, Ekim 1960.

126) *L'homme révolté*, Paris, 1951, s. 18-19. Camus'nün diğer ifadeleri Sartre tarafından aktarılmıştır (*Situations*, IV, s. 112). Sartre, Camus'nün ölümünün ertesinde, dostunun yalnızca '*saçma*'yı keşfetmiş olmakla kalmadığını, "insanın aptalca inkârı"nı (s. 128), "katlanılmaz durumu"nu da *düşünmüş* olduğunu vurgulamıştı.

127) K. H. Volkmann-Schluck, *Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, Franfurt a. M., 1968, s. 47.

Dünya vardır ve yüksek nedenler olmasa da neyse odur. "Tanrısal istençten yoksun olan dünya, birlikten de ereklilikten de aynı ölçüde yoksundur."[128] Bu durum, Camus'nün *engelleme* dediği, ama pasif nihilizme yöneltmeyen duyguya yol açar. Bu eserin yol açtığı sayısız eleştiri ya da diyalogların bir bölümünün dine ve ateizm sorununa yönelik olduğu bu kanıdan yola çıkarak anlaşılır. Camus'nün anti-teizmi ya da "tutkulu inançsızlığı",[129] Hıristiyan hakikatine erişmesindeki imkânsızlık, pozitif ateizmden net bir şekilde ayrılıyordu, çünkü "imanın huzurdan çok trajik umut" olduğunu hayal meyal seziyordu. Ama bu tavır, bu huzursuzluk, Pascal ya da Kierkegaard gibi Hıristiyanlarda ya da Jaspers gibi inançsızlarda görülen tamamen felsefi tematikleştirmelere yol açmamıştır. Bu yazılarda '*aşağılanmış bir düşünce*'nin yankısı işitilir. Burada, düşünümsel ve argümanlara dayalı bir uygulama, hatta böyle bir düşüncenin uygulanmasının fenomenolojik tanımı aranmayacaktır.

Eklemlenmemiş de olsa bir felsefe oluşturmayan Camus, yine de, bir denemeci, romancı ve oyun yazarı olarak, eseri dünyanın ve tarihin içinde her yerde saptanabilir olan irrasyonalite ile "çağrısı insanın en derinlerinde çınlayan çılgınca aydınlık arzusu"nun (*Le mythe de Sisyphe* [Sisyphos Söyleni], s. 37) çatışmasını sahnelediği ölçüde bir varoluş düşünürü olarak kabul edilmeyi hak eder. *Yabancı*'da, *Veba*'da, *Başkaldıran İnsan*'da, insan, sınır-durumlarla yüz

128) *L'homme révolté*, Paris, 1950, s. 90.

129) Camus'ye ait olan bu başlık altında P. Viallaneix'nin *Revue des Lettres modernes*'deki (1968) incelemesine bkz.

yüze ortaya çıkar. Saçma duygusunda görülen ayrılık –bir eylem ile onu aşan dünya arasındaki ayrılık, aynı zamanda atılım ile durum arasındaki, birlik arzusu ile dağılma arasındaki ayrılık– bireyin kendi kendine ifşası olarak, en gizli olasılıklarının kaçıp gittiği açıklık olarak algılanır. Camus'nün kendine özgü dehasıyla ve akademik kaygı gütmeden varoluşçuluğun laytmotiflerinden birini bulmasını sağlayan şey bu olasılık temasıdır, özgürlüğün uçurumu temasıdır. Denemeci olmaktan çok romancı olan J. Grenier'nin dediği gibi, Camus büyük metafizikçilerin dünyasına paldır küldür girilemeyeceğini, yalnızca "risk alarak, bahse girerek" girilebileceğini gösterdi.[130]

130) Une œuvre, un homme, *Cahier du Sud*, Şubat 1943.

III. Bölüm

ZAMAN, DÜNYA, İLETİŞİM

Zaman ve dünya Heidegger'in ontolojik düşüncesinde birbirinden ayrılmaz iki kavramdır. "Öznenin, yani dünya-içindeki-varlık olarak bura(da)-varlığın temel yapısı 'zamansaldır', bura(da)-varlık ne kadar zamansallaşırsa dünya o kadar vardır" (*Sein und Zeit* [Varlık ve Zaman], s. 204, 365). *Temelin Özü* üzerine 1929 tarihli küçük yapıt "dünyasız kendilik noktası" diyordu, böylece metafiziğin aşılma perspektifini dile getirerek, gizem ve varlık zamanı düşüncesine yöneltiyordu. Varoluşsal analitik, varlık düşüncesine erişmeyi sağlayan bir tramplenden başka bir şey değildir; tıpkı –diyordu Hyppolite– Hegel'de *Tinin Fenomenolojisi*'nin *Mantık Bilimi*'ne erişmeyi sağlaması gibi. Yine de, *Varlık ve Hiçlik*'te olduğu gibi *Algının Fenomenolojisi*'nde de zaman ile dünyanın yaklaşımını koşullandırması gereken bu analitiktir ve özellikle zamansallık analizidir.

Zamanın antropolojik ayrıcalığı, Kant'tan Bergson ve Heidegger'e dek felsefenin belirleyici bir özelliğidir. Heideg-

ger, öncelikle bura(da)-varlığı, dünyaya doğru aşkınlığını, ontolojinin olasılık koşulu yapmıştır. Zamansallığın yapısı yataydır, geleceğe açılımdır, 'ekstaz'dır, kendi projesidir (*Selbstentwurf*). Analitik varoluşsal kavramları (sıkıntı, kaygı, ölüme-doğru-varlık olarak kendinden yola çıkarak varoluşun kavranışı) işin içine kattığında, bu, tamamen insani yaşam yapılarını ortaya çıkararak onları temellendiren şeyin, yani zamansallığın içinde varlık sorununa erişme olanağını bulmak içindir. Jaspers gibi idealizm ile pozitivizm arasında bir orta yol arayan Heidegger, Jaspers'te hiç olmayan bu niyeti hemen belirtmişti. Ama varlığın hakikati sorunu, ancak daha sonra, *Hakikatin Özü*'nde (§ 9; 1954'te daha belirgin bir Saptama'yla tamamlanmıştır), temel ve bir anlamda da ayrıcalıklı sorun olmuştur. Bundan önce yazgı fikri hâlâ tarihsel insan topluluklarına uygulanıyordu. Ama artık yazgı fikri bizzat varlığın tarihini belirtecektir. Bu tarihin kavşak noktaları insanlığın yazgısını, insanların yüzyıllar içerisinde hissettikleri, düşündükleri ve istedikleri şeyin ritmini belirlemektedir. Bir *felsefi tarih* fikri yeni değildir, ama derinden elden geçirilmiştir, çünkü Hegel'den farklı olarak Heidegger bu fikri, tin, yani halkları peşinden sürükleyen İdea imi altında düşünmemektedir. Çevrilemeyen *Ereignis* kelimesiyle varlığın hakikatini, varlık ile insanın ortak-aidiyetini belirttiğinde, aydınlık alan, açıklık, yöre, boyut ve yer (*Ortschaft*) temaları, zamansallığın anıştırdığı her şeye baskın çıkar. Mallarmé'nin *Igitur*'u tarzında yankı: "yerden başka hiçbir şey olmayacak." Ve bu, tepki olarak, insan varoluşunun uzamsallığını zamansallığına indirgeyen *Sein und Zeit*'ın denediği şeyin ikrarına yol

açar.[131] Bununla birlikte, zamansal 'ekstaz'ların denk-kökenselliği (*Gleichursprünglichkeit*) gibi, ayırmayan ama birleştiren bir zaman da söz konusudur – böylece, uzam ile zaman ortak-kökenli olarak düşünülmelidir. Burada, elbette ki, metafizik olmayan bir "ebediyet" fikrinin yeniden ortaya çıktığı görüldü; bu, yakın ve uzak gibi, bir inayet uçurumundan yola çıkarak düşünülmesi gereken bir uzam-zaman fikridir. Bu uzamsal yan-anlamlar ve genel olarak Heidegger'in son yazılarındaki hava, Yunan unsurun aşılması, Çin düşüncesiyle yakınlaşmalar, tüm bunlar başlangıçtaki varoluşsal kaygıyla alınan mesafeyi gösterir.

Bununla birlikte, Kierkegaard'ın oynadığı rol inkâr edilemez. *Kaygı Kavramı*'ndan başka, kitaplarının ikisinin adı *Sein und Zeit*'ın [Varlık ve Zaman] yazarına temel kategoriler olan *an* ve *tekrarı* vermiştir. Ve *Söylevler*'de (özellikle *İçsel İnsanda Onaylanma* üzerine 1843 tarihli *Söylev*'de) benlik kaygısının tuttuğu yer bilinmektedir.

I. – Zamansal varoluş

Yukarıda söylediğimiz gibi, Kierkegaard, fikirlerin oyunu ve varoluşun ciddiyeti gibi, ideallik (ya da basitçe olasılık) ve gerçekliği de varoluş zamanı düşüncesi aracılığıyla karşı karşıya getirmiştir. Schelling'in var olanı –ama söz konusu olan, dosdoğru, yani zorunlu var olandır– yalnızca olasılıkla

131) *Questions*, IV, s. 46. D. Franck'ın anmış olduğumuz incelemesinin çıkış noktası burasıdır.

alakalı düşüncenin karşısına çıkardığı bilinmektedir; öne çıkan, kendini sunan, her türlü olasılık koşulları düşüncesinden önce gelen bir tür buluşma içinde kendini dayatan *quod* düşüncesi buradan kaynaklanır. *Aklın ekstazı*[132] fikri bu bağlam içinde kendini dayatmıştır. Yine de, bu fikir felsefi bir teolojinin ufkunu reddetmez. Bu ufuk Kierkegaard'ın ufku değildir.

Kierkegaardçı varoluşsal zaman düşüncesi esasen *Felsefi Kırıntılar*'da ve *Kaygı Kavramı*'nda sergilenmiştir. Ama, geçmiş ve gelecek üzerine bir meditasyon gibi olan *La répétition*'un [*Gjentagelsen*; Yineleme] –yakın dönemde N. Viallaneix'in *La reprise* adı altında yeniden çevirdiği bu eser– daha ilk sayfalarında, varoluşun insanın çevresinde dolaşabilmesi (*omsejle*), bütünüyle görmesi gereken şey olduğu fikri ortaya çıkar; Sonsuz ise insanın *çevresinde dolaşamayacağı* şeydir. Bu gezintinin mümkün kıldığı, şimdiki zaman içinde kendini sürekli olarak yeniden ele geçirme, yaşamın ciddiyetidir. Bu ciddiyet, "ölüm kararı üzerine bir söylev" olan önceden belirtilmiş metinde de (*Bir Mezar Üzerine*) görülür. Tekrarın ciddiyeti karşısına oyun çıkarılır; kelebeklerin ardında koşan çocuğun işidir bu. Sartre, *Bir Durum Tiyatrosu* üzerine düşünümünde, Kierkegaard'ın anladığı anlamdaki tekrarı, tercihin kireçleşmesi olarak, sertleşmesi olarak anlaşılan karakterle özdeşleştirirken haksızdır. Yönelim ister geleceğe yönelik olsun ister ebediyete, karar ile tekrar, varoluş içindeki azami tutkuyu temsil eder-

132) Bkz. bu ad altında çıkmış olan J.-F. Courtine'in *Essais sur Schelling*'i, Paris, 1990.

ler (*Post-scriptum* [Felsefi Kırıntılara Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar], s. 209).

Sonuç itibarıyla, kendi kendini dolaşma projesi içinde, *Sein und Zeit*'ın [Varlık ve Zaman] sözünü ettiği "bura(da)-varlığın" "tümlük olarak varlık-erki" şeklindeki herhangi bir duyurusu görülebilir. Ama, bu kitabın tezi şudur ki, var olan, kendi gücüyle kendi kendini dolaşabilse de, kendinin en öz varlık-erki içinde kendi olabilse de, bu şekilde anlaşılan kendiliğinin [*ipseité*] üzerine yükselmesini sağlayan Arkhimedes noktasını tek başına bulamaz. Bu, "(kayıt içinde kalan) estetik ve psikolojik tuhaf kitap" içinde –diyecektir Kierkegaard'ın bir diğer mahlası– tanrısal Aşkınlığa çağrı, varoluşun zamansallığının analizi gerçek anlamda ayrıntılandırılmadan müdahale eder. Kierkegaard Kendi teorisini kavram çiftleriyle –sonlu/sonsuz, zamansal/ebedi, özgürlük/zorunluluk (*Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'taki umutsuzluk analizine bakın)– hazırladığında ve *Kaygı Kavramı*'nda da bunu ruh/beden/tin üçlüsüyle gerçekleştirdiğinde bu analize rastlanır.

Ama Kierkegaardçı zamansallık düşüncesinin anahtarı *an* kategorisidir; bu kategori, varlık sorununa götüren yol üzerinde, varoluşsal analitikten başka çareler bulduğunda şimşekten söz eden Heidegger'in hatırlayacağı '*sıçrama*'nın anlıklığından ve aniliğinden ayrılamaz. Mozart'ın Don Juan'ının kendiliğinden erotizminin dehası ile estetik an kaçınılmaz biçimde insanın aklına gelmektedir; Kierkegaard, bunun, önceden hiç yapılmamış bir şekilde, dolayım çalışmasının sürekliliğini parçalamış olan durakların akınıyla alttan alta desteklenen felsefi bir okumasını *Ya... Ya*

Da'da vermiştir. Tanrı'yla ilişki ebedi süreklilikle ilgili metafizik düşüncesinin işi olmadığında, ama yalnızca kavramlardan değil, basitçe dilden de yoksun olduğunu gören bu dünyada var olan tekilin varoluşsal ve yalnız macerasının işi olduğunda benzer bir kopuşla karşılaşırız. Böylece, İbrahim'in kaygısı etik genelliğe, toplumsal ve tarihsel sürekliliğe indirgendiğinde, hemcinsleriyle iletişim kurması imânsızlaşır ve İbrahim kendini anın içinde korkunç Tanrı'nın karşısında titrerken görür. Ama anın tam anlamıyla paradoksal olması ancak Tecessüm'ün mutlak paradoksu içinde, Ebediyetin en basit ve uzak aşkınlığı olarak Tanrı'nın dini olan Hıristiyanlığın içinde mümkün olur. Platoncu anımsamadan koparılan var olan, estetik haz anından etik tercih anına geçişten daha korkunç bir tercih karşısında bulunduğunu görür. Bu yaderklik, "düşünmek/var olmak" özdeşliğindeki sürekliliği kesintiye uğratır, *ego* ile –yalnızca ürettiği için sahibi olduğu– düşüncelerin metafizik çakışmasını yok eder. Böylece, kendinden ve geçmişten olduğugibi ebediyetten de kopan düşünür, var olan öznellik halindeki bu düşünür, kendini *discrimen* olarak anla karşı karşıya bulur. Anın çoklu anlamları şu en yetkin Hıristiyan kavram içinde doruk noktasına varır: *Zamanların tamlığı* (*Kaygı Kavramı*, s. 131). Ernst Bloch'un gördüğü gibi, Faustçu an bir bahsin konusu ise, *universitas litterarum* içinde, sonlanma (*Erreichnis*) olan bir olayın (*Ereignis*) sembolü olarak böyledir. Eylem yalnızca başlangıçta değildir, aynı zamanda sondadır da; varış da bir süreçtir. Bloch'a göre, yalnızca Faustçu gökyüzünün değil Dante'nin cennetinin de nihai şahidi, Aziz Pavlus'un tanıklık ettiği an ile

ebediyetin birleşimidir: Bir göz açıp kapamada canlılar muzaffer bedenlere dönüşecektir (*Korinthoslulara Mektup I*, XV, 52).[133] Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*'nda ebediyetle aynı ölçüde ölçülebilir bir andan söz etmek için bu metni ansa da, *Felsefi Kırıntılar*'da ve *Günlük*'te (21 Mayıs 1839), *ebediyetle dolu an* fikrini –bu Tecessüm'dür, uzun bir tarihin başlangıcı olan zamanın tamlığı fikridir– *Galatyalılara Mektup* metninden (IV, 4) ödünç alır. *Mutlak olgu*'nun çağdaş varoluşu (zaman içinde acı çeken ve can çekişen Tanrı), saf olasılığın geleceği olarak –yoksa geriye dönük ebediyetin ortaya çıkışı olarak değil– önceden belirlenir. Böylece, uzun bir macera başlar, çünkü anlamaktan davranmaya geçiş, düşünceden varoluşa geçiş kolay –*cito citissime*– olmaz (*Traité du désespoir* [Ölümcül Hastalık Umutsuzluk], s.189).

Zamanın ve tarihin anlamının tedrici yoğunluğunu işin içine sokan kavrayış, anın bir anlamda tarihdışı kavranışından (estetikte güzel momenti, ahlaki yükümlülük) ayırt edilir. Bu kavrayış üçlü bir hareketle davranır: 1) Cismani [zamansal] bireyin ebedi hakikatle ilişkisi (Sokratik evre); 2) İsevi paradoksla ilişki: Bizzat Tanrı dikey aşkınlığını terk ederek zaman içinde ortaya çıkar; 3) Var olanın zaman içinde ebedi mutluluğa doğru yönelmesini buyuran koşul (inayet) zaman içinde *verilmiştir*. Bu koşul, kesinlikle özdeşleşmiş bir doktrin gibi, asla kesin olarak verilmemiştir; sürekli olarak edinilmektedir. Zamansal varoluşu son derece tut-

133) E. Bloch, *Le principe espérance*, III, Paris, 1991, s. 127, 480 – anın tamlığı ya da tamama ermesi üzerine çok sayıda bölüm vardır.

kulu, daima uyanık, anın sürprizlerine dikkatli kılan da budur.[134]

Jaspers zamanı biçimsel aşma çerçevesinde ele alır. Psikolojik zaman ile varoluşsal zamanı karşı karşıya getirir. An ile karar, nesnel zamanı aşmayı sağlayan şey olarak, mutlak zamana erişmeyi sağlayan zaman olarak ortaya çıkarlar. Karar yoksa, süre ölü bir zamandan başka bir şey olamaz. Anın süreyi gerçekten aşması, süre üzerinde metafizik ebediyetin, zamandışılık şeklindeki zaferinden farklı bir zafer kazandığı içindir. An bu fiili zaferi temsil eder, çünkü bizzat varoluşun tarihselliği içinden geçmektedir. Varoluşsal atılım bir mevcudiyeti gerçekleştirir; bu mevcudiyet, anın içinde, "zaman atomu"nun ayağını kaydırır, şöyle bir yalayıp geçer onu (*Philosophie* [Felsefe], s. 645-655). Fenomenal tarihsellik içinde, zamansal koşul içinde "tanrısallık gizli olduğu"ndan (s. 673) bir gerilim kendini gösterir. Meydan okuma ile vazgeçmenin diyalektiği ya da isyan ile kendini bağışlamanın diyalektiği burada kendini gösterir. Teodise'nin yenilgisi, "'varlık' 'Tanrı' değildir, felsefe teoloji değildir" (s. 741) anlamına gelir. Ama, isyana müsait özgürlük kararına gönderme yapar; bu özgürlük, boş nihilizm içine gömülüp yok olmazsa eğer, Tanrı'yı tartışmanın onu aramak anlamına geldiğine tanıklık eder. Pozitif karar, vazgeçme, kendine bir dünya inşa eder, oysa ki, negatif karar askıda kalır (s. 514). Gücül varoluş, zaman içinde, an içinde,

134) Bkz. bizim eserimiz *Histoire et absolu*, Paris, 1972 ve "Instant paradoxal et historicité", kolektif eser *Mythes et représentations du temps*, Paris, 1985.

şifrelerden başka bir şey görmediği aşkınlığa, "insani biçimdeki tanrısallığa" (s. 730) açık kaldığında, ilgisizlik içinde yumuşamayan inkâr bastırılmış isyan halini alır. Ama şifreyi aşkınlığın [transandans] kendisi olarak görmek putperestlik olur. Varoluşsal an, süreyi ya da katışıksız ardışıklığı, sıkıntının monotonluğunu, düşünülen zamandışılığın kendine eşitliğini bozabilir. Kalıcılığın yenilgi zorunluluğunu yorumlamak, karar anına, özgürlüğe gönderme yapmaktır (s. 788).

Varoluşsal zamansallığın bu okumasını yine şifreler, kısacası nihai şifre –sessizlik– düşüncesi çerçevesine yerleştirmek gerekir. Günbatımında, gecenin tutkusu uyandığında sönen tüm gazışılar, tüm İmkânsız istençler, ışığı maskeleyen, ama aniden anın içinde ışıl ışıl olan şeye gelip çarpar. Nihai yenilgi, "şifreli bir anlama sahip olabilecek şeyleri kapsayan zemin"dir (s. 794). Sessizlik burada açılış anlamına gelir.

Zamansallığın ek-statik yapısını Heidegger'den ödünç alan Sartre, "Kendi-İçin"in hem bağdaşıklığını hem de dağılmasını açıklamak için bu yapıyı analiz eder. Üç zamansal 'ekstaz'ın fenomenolojisi oldukça biçimseldir, ama Sartre'ın yeteneği, tanımlarla ya da kimi zaman basit somut imalarla analizlere hayat vermesidir. Örneğin, kötü inanç, özellikle zamansallık dolayımıyla yaklaşıldığında aydınlanır. Ardından statik zamansallığın ontolojisi gelir. Burada ardışıklık sorunu, Descartes, Kant ve Bergson'la sürekli diyalog içerisinde tartışılır. Husserlci zaman düşüncesine yönelik yargı oldukça baştan savmadır. Zamansallığın dinamiği, süreyi, "kendi-için"in kendiliğindenliğini, yani kendi hiçliği ol-

mak zorunda olan varlığın kendiliğindenliğini sergiler. Kendimi varlığımı sürdürürken yakaladığımda karşılaştığım şey, kökensel zamansallık ile psişik zamansallık ilişkisidir. Sürenin *thetik* bilincinin incelenmesi, yukarıda (I. Bölüm) ele alınan düşünüm sorununa geri götürür. "Kendi-için"in diyasporik yapısı burada tümlüğü-bozulmuş bir tümlüğün birliği olarak belirir; ekstatik üç boyut bunun içinde etkili olur ve örgütlenir. Zamansal bilincin nitelikleri, düşünümsel "kendi-için"in taşınan gölgesi olan *psişik nesnenin* içine, rütbesi sökülerek çökertilmiştir. Üç zamansal boyutun ekstatik içerimi, böylece, kendini bir *veri* olarak değil, daima gerçekleşmekte olan diyasporikleşmenin birliği olarak sunar.

II. – Tarihsellik

Heidegger'e karşı "insanın varlığının tarihselleştirilmesi" eleştirileri Almanya'da çok erken yükseldi. Bu eleştiriler, N. Hartmann, O. F. Bollnow ya da G. Krüger gibi çok farklı yazarlardan geliyordu. Bu eleştiriler, her zaman olmasa da çoğu zaman, *Sein und Zeit*'ın [Varlık ve Zaman] taraflı okunmasının yol açtığı yanlış anlamadan kaynaklanıyordu. Tamamlanmamış bu eserde, bir yandan "bura(da)-varlık" analitiğinin yöntemli olarak uygulanan varoluşsal yansızlığı ve, diğer yandan, eserin kesinlikle ve özellikle hazırlık niteliği algılanmadığında, bir antropoloji kitabı olarak, nihilist ve ateist bir felsefe olarak okunabileceğine inanılır. Heidegger *Hümanizma Üzerine Mektup*'ta (s. 65) bu konudaki görüşlerini açıklamıştır ve şunu da belirtmiştir ki, olması gerek-

tiği gibi duyurulmuş olan *Zaman ve Varlık* başlıklı bölüm olmadığından, yayımlanmış kitabın öznellikten vazgeçmiş bir düşünceyi mümkün kıldığını görmek kolay değildir. Aslında, (çevirmenlerin söylemeyi tercih ettiği gibi) tarihilik, bu zamansal dinamiği belirtir. Sartre bundan söz edecek, Merleau-Ponty de "bir yaşam bağdaşıklığı" (*Phénoménologie de la perception* [Algının Fenomenolojisi], s. 483, *Sein und Zeit*'ı –s. 373, 388: *Zusammenhang des Lebens*– yeniden ele alır) diyecektir. "Ben bir psişik edimler dizisi olmadığım gibi, sentetik bir birlik içinde bu edimleri bir araya getiren merkezi bir Özne-Ben de değilim; ama kendinden ayrılamayan tek bir deneyimim, tek bir 'yaşam bağdaşıklığıyım, doğumundan yola çıkarak açıklanan ve her bir şimdiki zamanın içinde kendini onaylayan tek bir zamansallığım" (s. 466). "Bura(da)-varlık"ın tarihselliğinin analizinin hedefi, *Sein und Zeit*'ta [Varlık ve Zaman] (s. 382) zamansallığın felsefi özümsenişini daha somut kılmaktır. *Varlık ve Zaman* § 74, otantik tarihselliği, "birlikte-varlık"ın, dolayısıyla *halkın* sonlu özgürlüğünün olgusallığını, yukarıda söz konusu edildiği gibi, yazgı olarak tanımlar (ama bu bazı sapma olasılıklarını öngörmeyi engellemez). Anahtar önerme de buradan kaynaklanır: "Ölüm için otantik varlık, yani zamansallığın sonluluğu, bura(da)-varlığın tarihselliğinin gizli temelidir" (s. 386). Doğum ile ölüm arasında (§ 72), bu "iki-arada"da bir yaşam bağdaşıklığı, kendi yaşanmışlıklarının sekansını canlandıran öz üslup kendini gösterir.

Jaspers *Felsefe*'de (s. 362) tarihselliği zorunluluk ile özgürlüğün birliği olarak, zaman ile ebediyetin birliği olarak tanımladığında, Kierkegaardçı karşıtlıkların –zaman ve

ebediyet, zorunluluk ve özgürlük (*Post-scriptum* [Felsefi Kırıntılara Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar], s. 202)– birlikte-varlığı fikrini yeniden alır. Yukarıda (II. Bölüm, 4) belirtildiği gibi, sınır-durumların hepsi tarihselliğe, yani daima *durum olarak* yaşanmış gerçekliğin çatışkılı yapısına dayanır. Ayrıntılı olarak analiz edilmiş sınır-durumlar, bu yapının bilincini daha yoğun bir şekilde ifade etmekten başka bir şey yapmazlar. Sonlanmaya ve tamamlanmaya yönelik her hedef, nisbi özel gerçekleşmelerle ifade bulmaya mahkûmdur; saflık ya da temizlik yönündeki her istenç, saf olmayan ve adaletsiz bir dünyada kendini göstermeye mahkûmdur. Bağımlılık yoksa özgürlük yoktur, yalnızlık yoksa iletişim yoktur. Özel tarihsel durumların olası biçimlerini aydınlatmak; sanatın ve mitolojinin yaptığı işte budur ve felsefe de bundan bazı üsluplaştırmalar çıkarabilir. Ama felsefe, ayrıca, genel olarak çatışkılı yapının temelini de düşünebilir. Oysa Jaspers bunu Kierkegaardçı birlik ya da sentez fikrini ele alarak, uygulamalarını çoğaltarak yapar (*Philosophie* [Felsefe], s. 360): verili olanla istenenin birliği, tesadüfle zorunluluğun birliği, nesnelle öznelin, evrenselle bireyselin vs. birliği. Bu birliği ifade etmek için, Kierkegaard, genellikle, birlikte konma, yan yana konma olgusunu, bu buluşmanın kışkırttığı çarpışma ya da çatışma fikriyle birlikte belirten bir terim (*samensat*) kullanır. İskandinav dilleri gibi Almanca da '*birlikte*'nin (*zusammen*) işin içinde olduğu birleşik kelimeler uydurmakta yetkindir. Kierkegaard'da bu kelime metafizik kavram çiftlerinin (sonlu-sonsuz, vs.), aynı zamanda da geçmiş ile geleceğin işin içinde olduğu bu çatışkılı yapıyı belirtir. Olgusallık ile aşkınlığın

birliği konusunda gördüğümüz gibi, burada önem taşıyan şey, meydana geldiği andaki şoktur. Somut tarihsellik, her an daima yeni olarak meydana gelen bu şimdiki zamanın tarihselliğidir. *Güneşin altında yeni bir şey yok*un tersine, an, çare açısından kararsızlık içinde olsa da, sürekli yinelenen yenilik riskidir. Varoluşsal olarak konuşursak, *kendi* ve *tin* kavramları, ancak şimdiki zaman olan ve sonlunun sonsuza doğru –ve sonsuzun sonluya doğru– ikili hareketinin gerçekleştiği yaşanan an içine yerleştirildiğinde anlam taşır.

Jaspers, tarihselliğin, "birlikte tutma"nın çatışkılı yapısını analiz ettiğinde, Heidegger *tarihiliği* yaşantıların [yaşanmışlıkların] bağdaşıklığı, tutarlılığı ya da birbirine zincirlenişi olarak açıklar. Bunu, "ölüme-doğru-varlık"ın kendine gelişin (*geschlossen*, *Sein und Zeit* [Varlık ve Zaman], s. 330) kapanışı anlamına geldiği birlikçi fenomen olarak tanımlanan zamansallık temelinde yapar. Bu kendine gelme, ölümün zorunluluğundan geçerek, soyut kalıcılık olarak değil ama geleceğin meçhuliyeti olarak anlaşılan bir ebediyete doğru, yaşama doğru açılış olasılığının varlığını sürdürmesine izin verdiğinde, sonlu ile sonsuzun, zamansal ile *somut* ebediyetin çatışması nedeniyle kendilik [*ipseité*] kendi şimdiki zamanını her an belirleyici olarak yaşar.

(Kierkegaard ile Jaspers'in zaman-içilik şeklindeki zamanın sıradan kavramına bağlı kaldıklarını kabul eden) Heidegger'den sonra, Sartre da hem (yazgı halini alacak olan) tarihsellik karşısında, hem de ebediyeti içerdiğini düşündüğü her şey karşısında mesafesini alır. Terimin Heideggerci anlamında temel bir ontoloji hazırlamak değil, ebediyete herhangi bir fenomenal statü vermeyi reddederek tarih-

selliği tamamen varoluşsal bir bağlam ve hedef içinde ele almak önem taşır.

En başta Sartre olmak üzere, Fransız varoluşçuları, (savaştan sonra *Almanlar'ın suçluluğu* üzerinde kendini dürüstçe sorgulayacak Jaspers'ten değil ama) Heidegger'den farklı olarak, Nazizmin çöküşünü izleyen dönem boyunca, tarihsellik *kavramı*na yaşanmış deneyim [yaşantı] olarak tüm ağırlığını vermeye, (Nietzsche'nin sözünü ettiği ve *Sein und Zeit*'ta [Varlık ve Zaman] –s. 396– aktarılan) eleştirel tarih soruşturmasını yeniden etkili kılmaya çalışacaklardı. Felsefe o zamana dek hiç olmadığı kadar dönemin tartışmalarına katılacaktı. Varoluşçu düşünürlerin önde gelenlerinin mahareti ve kabına sığmazlığı kadar, savaş sonrası Avrupa'sının tarihsel durumu da bunu açıklamaktadır. Güçlü ve sabırsız tepkilerin yanı sıra, ağır ilerleyen bu kuluçka döneminde, meydana gelmiş olan inanılmaz ve öngörülemez kıyametin bilincine varılırken, ölçmek gerekecekolan şeyin –*totaliter sistemin* çapı– öngörülebilir boyutları da kavranıyordu. *Varoluşçuların* yaratıcıları gibi mirasçılarının da yapacak çok işi vardı.

Mevcut eserin ölçülü bakış açısı ve içinde yer aldığı dizinin çerçevesi, haklı ya da haksız olarak "varoluşçu" denen filozofların özel ya da kamusal yazgılarının dahil olduğu, her biçime girebilen tabloyu tüm kapsamıyla kavramaya uygun değildir. *Sein und Zeit*'ın yayımlanmasından itibaren, Almanya'da, *varoluşsalların* yer aldığı katışıksız özlere tarihsel yaşam ve töz vermeyi hedefleyen denemeler görüldü. Bu "ruhgöçü" olmasaydı, kendiliği [ipseité] odak almış bu kategoriler hem kişisel hem de politik planda etkisiz kalırlardı.

"Öteki-için-varlık"ın cinsel boyutunu ve sınıflar mücadelesini bilmezlerdi. Ama durum böyle olmayınca, Marksizm ve psikanaliz varoluşçuluğa herhangi bir biçimde eklenebilirdi. H. Marcuse, tarihsel materyalizmin temel kavramlarıyla *tarihiliği* en erken ilişkiye sokanlardandır. Bu ilişki olmazsa, Marcuse'e göre, varoluşçuluk ancak gerici olabilirdi. Daha zehir zemberek olan E. Bloch, 1938'de kaleme aldığı *Das Prenzip Hoffnung*'ta [Umut İlkesi], Jaspers ve Heidegger'i çöküş filozofları olarak damgalayacaktır. Ona göre, bu filozofların tek yapabilecekleri, faşist bir toplumda, bir tür felsefi bilinçdışılık içinde, bireysel ölüm ile toplumlarının ölümü arasında bağ kurmak olur. Yenilgi şifresi, saf hiçlik kaygısı, trajik bir Lutherciliğin bahtsız mirasçılarının süslenmekte kullandığı tavuskuşu tüylerinden başka şey olamaz. Marksist düşünürün burada tek gördüğü şey, bir tür "faşizm-yanlısı nihilizmin artçı tavrı"dır.[135] Bu yargı, o dönem hakkında, tüm verilerin, tüm deneyim ve değerlerin ezilip dövüldüğü bir pota olan o dönem hakkında açınlayıcı olduğu ölçüde, Bloch'un Kierkegaard'a genellikle samimiyetle, hatta kimi zaman son derece incelikli bir biçimde ifade ettiği saygı bakımından da açınlayıcıdır. Heidegger'e göre *Grundbefindlichkeit*'ın ifade ettiği "hayvani ve küçük burjuva deneyim fenomenolojisi"ni teşhir ederek, bütün bunlarda bizim için önem taşıyanın, "bilinçli karanlıkçılık değil, onun [Heidegger'in] deforme ettiği orijinal" olduğunu söylüyor ve devam ediyordu: "Bu orijinal, Kierkegaard'ın temelde dürüst düşüncesi ile öznel ve duyumsal düşüncenin

135) E. Bloch, *a.g.e.*, s. 299.

tam anlamıyla nesnel düşünce üzerinde önceliğini talep edişidir."[136] İçeri ve Dışarı içinde Nihai'nin dalgalanmasının (*Schwebung*) anlatıldığı *Felsefi Kırıntılara Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'daki bir pasajdan yola çıkarak Bloch'un yaptığı kayda değer saptamayı belirtmeden olmaz.[137]

Franfurt Okulu yazarlarının Kierkegaard'a gösterdikleri belirgin ilginin analizini yapmanın yeri burası değil. Sözde mirasçılarından daha az şimşeği üzerine çeken "bu sonuncu Protestan Hıristiyan"a –"ki bu ada layıktır"– Theodore W. Adorno'nun, M. Horkheimer'in, W. Benjamin'in yazılarında verdikleri değeri ve çekinceleri saptamak mümkündür. G. Lukács gibi bu yazarlar da varoluşçuluğa saldırmaya, Kierkegaard'ı şiddetle eleştirmeye ve basmakalıp bir ifadeyle onun maskesini düşürmeye devam ederler. Ama onların "kanatlı düşünceleri", Kierkegaardçı "dönem" ve toplum eleştirisinin ardında negatif diyalektiğin herhangi bir tohumunu, herhangi bir özdeşsizlik önsezisini seçecek kadar ataktır. Almanya'da ve felsefe ile teoloji arasındaki '*no man's land*'de bu konjonktürü analiz etmiş incelemeler eksik olmaz.[138]

Aynı şekilde, "Sartre'ın politikaya doğru virajı"nı[139] da sorgulamamız gerekir. Varoluşçuluğun bu kısa sunumu, bir *Critique de la raison dialectique*'deki [Diyalektik Aklın Eleştirisi] Sartrecı fikri tüm boyutlarıyla ele alamaz.[140] Yal-

136) *A.g.e.*, I, Paris, 1976, s. 93.

137) *A.g.e.*, III, s. 510 ve devamı.

138) Bkz. H. Deuser, *Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*, Münih, 1980.

139) Th. W. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, 1978, s. 102.

140) 1958'de kaleme alınmış ve 1985'te çıkmış olan bu eserin II. cildi başlangıçtaki projenin gelişimini asla tamamlamış değildir.

nızca bu "viraj"ın felsefi nedenleri –tarih sorununu ilgilendirdikleri ölçüde– vurgulanacaktır. *Questions de méthode*'un [Yöntem Sorunları] (1957), "çağımızın felsefesi" Marksizme ve "bilginin kıyısında yaşayan parazit ideoloji ya da sistem" (*Critique de la raison dialectique,* I, 1960, s. 18) olan varoluşçuluğa dair dobra ifadeleri ne olursa olsun, *L'être et le néant*'la [Varlık ve Hiçlik] aradaki amaç sürekliliği açıktır.

1943 tarihli kitapta, varlığın içinde "kendi-için"in ortaya çıkışı, bu "mutlak olay", "tüm tarihin kaynağı" (s. 121, 268, 715) olarak görülmüştü. "İnsan tekinin *anıtsal* ve *ertelenmiş* bir geçmişi vardır... Kendi-için'in daimi tarihselleştirilmesi, özgürlüğünün daimi onaylanmasıdır" (s. 582). Tarihsellik, "bir kendiliğin biricik ve kıyaslanamaz varlık biçimi"dir (s. 205). Ama bu tarihselleştirme, "öteki-için-varlık" olarak "kendi-için"den ayrılamaz, bu aynı zamanda mutlak olay ve kökensel zamansallaştırmadır, yani ön-tarihseldir ve bu anlamda da "ilk ve daimi olgu"dur (s. 343).

Cahiers pour une morale [Ahlak Defterleri] mutlak olay fikrini tekrar ele alır, ama "ahlak tarihsel olmalıdır" (s. 15) fikrini de ekler. Tarih teması bundan böyle baskın çıkar. "(Evrenselin ve tarihselin sentezi olan) *somut* ahlak" (s. 15), verili maddi durumları mülahaza dışı bırakan ve amaç saltanatının evrenselliğinin *somut* hazırlığını dikkate almayan biçimsel bir ahlak olamaz: "Tarih-ahlak sorunu buradan kaynaklanır. Tarih ahlakı içerir (evrensel yön değişikliği yoktur, evrimin ya da devrimlerin yönü yoktur). Ahlak Tarihi içerir (durum üzerine sistematik eylemde bulunmadan ahlak mümkün değildir)" (s. 487). Tamamlanmamış

haliyle kalmış olan bu yazıdaki yeniliği küçümseyemeyiz: "(*Varlık ve Hiçlik*'te tarif edilen) Tutkuların Cehennemi"nin (s. 515) analiziyle bunu tamamlayarak eğip bükme kaygısı bir yana,[141] dünya içinde ötekiyle ilişkinin aracı olarak *eserin* dikkate alınması da bir yana (s. 130, 149, 511), trajik tarih anlayışı baskın çıkar: "Tarih'in bağrında tarihsel olmayan mutlak" (s. 96) olarak insanın ifade ettiği ve derin düşüncelere dalan bir bilgeliğe sunulacak tamamlanmış bir tümleştirmenin imkânsızlığıyla ifade bulan trajik.

İçsellik ile dışsallığın, ahlak ile Tarihin, öznelerarasının "kendi-için"i (aşk) ile mutlak dışsallığın "kendinde"sinin (beni yaşayanlara yem yapan ölüm) karşılıklı kapsayıcılığı, bu durumda, kendini arayan felsefi bir düşüncenin laytmotifidir. Gerçekten de, durum ile tümleştirme arasındaki ilişki üzerinde duruluyordu, ama ne bir olgucu adcılığa, ne bir radikalleştirici gerçekçiliğe, ne de fenomenolojik bir idealizme katılmak söz konusuydu.[142]

Sartre'ın yayımladığı *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin tek cildi bu konudaki felsefi sorunsalın ilkelerini ortaya koymuştu. Varoluş ve özgürlük ancak pratikte, yani insanın pratik organizma olarak kendini çevresiyle ilişkilendirmesindeki bir zorunluluk zemininde kendilerini gösterirler. Az bulunurluk alanındaki pratik-âtıl olarak "kendi-için", bu yabancılaşma, eylemin yapılandığı momenttir. İnsanın âtıl maddiyatını hesaba katmak, aynı zamanda, bireysel

141) Bkz. O. Pucciani, Sartre, Ontology and the Other, *Hypatia. Essays in classics, Comparative Literature and Ppilosophy*, Colorado Associated University Press, 1985, s. 151-167.

142) Bkz. *Critique de la raison dialectique*, c. II, s. 312.

praksisi, işlenmiş ve toplumsal madde öğesi içinde tarihsel insanın özgürlüğünü temel kabul etmektir. Hayatın üretimi üzerinde zorunluluk baskın çıktığı sürece Marksizmin felsefi olarak aşılmaz kalacağına (s. 32) Sartre kesin olarak inanıyordu kuşkusuz. Ama 1970'ten itibaren toplama kampı sosyalizminin mahkûm edilmesi, bireysel praksislerin isyan edebilirliği fikrine sadıktır. Devrimci sol "varoluşçu ideolojininözerkliği"nden kopmayacaktı (s. 107). Bilinç özgürlüğü insan tarihini anlaşılabilir kılan tek şeydir; tabii eğer böyle bir program gerçekleştirilebilirse. Tutarlı varoluşçu bundan kuşku duyabilir. Çalışan maddenin tarihin motoru olabilmesi için, 'diyalektik-doğa'dan "pratik-âtıl'ın saltanatına karşı inşa edilmiş aygıt olarak diyalektik-kültür"e (s. 376) geçmek gerekir. Bütün baskıcı toplumlara karşı çıkış, atalete yapışıp kalmayı reddin bir biçimidir. Olgucu ya da analitik akılların hiçbiri bu anlamları açıklayamaz. Yalnızca diyalektik bir akıl –bu akıl için tarihsel praksisin özgürlüğü ve öznelliği önemlidir– doğanın içselleşmesini analiz edebilir; bu içselleşme olmadan atalet ile praksis arasında dolayım olmaz. Fransa'da kendine saygısı olan her entelektüelin kendini "Marksist" olarak tanımlaması gereken bir dönemde, Sartre, çatışmanın genelliğini maya olarak kullanan tarihsel hareketin kavranabilirliğini yeniden oluşturmanın imkânsızlığının az da olsa farkındaydı. "Yapısal ve tarihsel bir antropoloji" oluşturma projesini terk etme gerekçesi budur.[143]

143) Akt. M. Contat ve M. Rybalka içinde, *Les écrits de Sartre*, Paris, 1970, s. 311.

Diyalektik Aklın Eleştirisi'nden sonra, ölümünü takiben yayımlanmış olan Sartre'ın hacimli yazıları, "kaçınılmaz ve imkânsız ahlak" temasını coşkulu bir tarzda ama deneme ya da eskiz tarzından hiç sapmadan işlemektedir.[144] Bu motif, militan ile maceraperest karşıtlığından beri ve Marksizm konusundaki ahlaki olguculuğa çatan *Détermination et liberté* [Belirlenim ve Özgürlük] (1966)[145] üzerine düşünümde dahi öngörülebilirdi. Ahlak ve Tarih teması, aynı zamanda, Kierkegaard'dan söz etmek üzere UNESCO tarafından davet edilen Sartre *Tekil Evrensel* kavramını öne çıkardığında da söz konusuydu (*Situations* [Durumlar], IX). Bu kavram, *L'idiot de la famille*'in [Ailenin Budalası] önsözünde çalışmanın hedefi olarak yeniden tanımlanacaktır: "Bir insan asla birey değildir; onu *tekil evrensel* olarak adlandırmak daha doğru olur: tümleştirilen ve böylelikle kendi dönemi tarafından evrenselleştirilen insan, bu dönemin içinde kendini tekillik olarak yeniden üreterek dönemi yeniden tümleştirir."

Koestler'in ortaya attığı Yogi ve Komiser teması, Merleau-Ponty'yle (*humanisme et terreur* [Hümanizma ve Terör], 1947) ve Camus'yle (*L'homme révolté* [Başkaldıran İnsan], 1951) tartışması, Sartre'ın her ikisiyle de çekişmeleri, *varoluş* üzerine felsefi düşünümden çok politik fikirlerin tarihinden kaynaklanır.[146] Yine de, "tarihsel varoluşun

144) Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, 1952, s. 212, dipnot. Ayrıca bkz. s. 233, 251 ve *Cahiers pour une morale*, s. 15.

145) Bkz. sırasıyla *Situations*, IX, s. 200-201 ve M. Contat-M. Rybalka, *a.g.e.*, s. 735-745.

146) Bkz. M. A. Burnier, *Les existentialistes et la politique*, Paris, 1966.

içine tarihe yabancı herhangi bir değer katmadan" ahlak yaratmanın "ateist varoluşçuluk" açısından olasılığıyla ilgili Camus'nün ortaya attığı soru akılda kalacaktır (*a.g.e.*, s. 305-306). Devrimden isyana, ardından da "isyanın yaratıcı kaynağı" olan sanata geçen, istikbalden yoksun bu kitabın hareketi, nihilizmin ötesindeki Güney düşüncesine, sonuçta tarihidaima alt eden güneşsi hakikate varır. İdeolojik kesinliklere karşı, Camus, "yaklaşık hakikat" (s. 364) fikrini ve Jaspers'le birlikte de bir "sınırlar felsefesi" (s. 357) fikrini savunuyordu. İsyan saçmanın ötesine giderse, çarpışmak gereken bu çıkış noktası sanki bir anlamda önlem ilkesi olur. "Biçimlerin anası, gerçek yaşamın kaynağı olarak, bizi tarihin biçimsiz ve öfkeli hareketi içinde daima ayakta tutar" (s. 372). Sartre'ın da bizzat belirttiği gibi, bu çağda ve Tarihe karşı, "Camus ahlak olgusunun varlığını yeniden ileri sürüyordu... Bu olgu, deyim yerindeyse, sarsılmaz bir onama*ydı*... Onun ya iciğini ciciğini çıkarmak ya da onunla mücadele etmek gerekiyordu" (*Situations* [Durumlar], IV, s. 127).

III. – Dünya

Kierkegaard evren-tanımazlık eleştirisini bir tür önlem olarak geri püskürtmüştü (*Post-scriptum* [Felsefi Kırıntılara Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar], s. 229). Bölüm özenle yorumlanmayı gerektirir. Burada, Spinoza'yı evren-tanımazlık yandaşı olarak hedef tahtası yapmak için ateizm kuşkusundan aklayan Hegel'e bir ima görmek elbette müm-

kündür. Eserin bütünü içine yerleştirildiğinde, özellikle *ikinci etik* konusunda içerdikleri dikkate alındığında, burada baştan savılan dünyanın "tarihsel-dünyevi, astroloji ve veteriner bilimi" olduğu açıktır. Polemik tarzdaki nükte açık seçiktir: Tekilin sahici etik gerçekliğinin, "gökyüzü, yeryüzü ve tüm kapsadıkları"ndan fazlasını içermesinin nedeni, terimin Kitab-ı Mukaddes'teki anlamıyla *dünyanın*, bu dünyanın, *Yineleme*'de dendiği gibi, var olanın, kendisine danışılmadan içine fırlatıldığı bu dünyanın yazgısının tekil içinde etkili olmasıdır. Dolayısıyla (bkz. bizim sonuç bölümümüz), –gerektiğinde varoluşsal denen– fenomenolojinin bakış açısından Kierkegaard'a yapılan itirazlar anlaşılır.

Heidegger'den önce Husserl kendi fenomenolojik düşünümünün merkezine *zaman* ve *dünya* kavramlarını yerleştirmişti. Ama oluşum teorisi, dünyayı, hatta yaşam dünyasını, vaktiyle bilimsellik-öncesi denen dünyayı içerecek kadar yayılıp derinleşmekten vazgeçmemelidir. Heidegger'in müdahalesi (bkz. yukarıda III. Bölüm'ün başlangıcı), Husserlci Katışıksız Ben fikrinin sorgulanmasının gösterdiği gibi, yine de önemliydi. Merleau-Ponty özne ile dünyanın bağını yine fenomenolog olarak dikkate almak zorundaydı; böylece, bu bağın anlamını derinleştirme zorunluluğunu, indirgemenin tamamlanmamışlığı içinde görecekti. Böylelikle de, ten ve doğa düşüncesi beden ve dünya fenomenolojisini derinleştirecekti.

Jaspers, ister doğa bilimleri karşısında olsun, isterse de beşeri bilimler ya da özellikle geçmişi teorik olarak ele alan tarih olsun, dünya içindeki felsefi yönelimin karşısına nesneleştirmeyle hareket eden bilimsel yönelimi çıkarmak-

tadır. Felsefi yönelimin bilimsel yönelimi bilmezden gelemeyeceği kesindir. Felsefi yönelim, başlangıçta, tarihçilerin ve bilginlerin analiz ettikleri ampirik gerçekliğin kısıtlayıcı sertliğini dikkate almakla kalmaz, ayrıca, araştırma özgürlüğünü tehlikeye atan toplumsal ya da politik güçlere karşı bilim adına mücadele etmesi de gerekir. Aynı zamanda, "bilim kisvesindeki, eleştirel olmayan bir felsefeye karşı mücadele etmesi" de gerekir (s. 255). Bilimlerle felsefe arasındaki farklılık, her ikisinin de yönelimi açısından, bilimlerin evrensel bir dünya görüşü vermek için yaratılmamış olmalarından, felsefenin ise "aslında dünya içindeki her yönelimin içerdiği sorunsal öğeler" araması gerektiğinden kaynaklanır (*Philosophie*, [Felsefe], s. 23). Tıpkı tinin yaşamı gibi, doğanın özü de bilimlerin bu konudaki bilgisini daima aşar. "Dünya görüntüsünün birliği erişilmezliğini korur" (s. 81) tezi buradan kaynaklanır. Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*'de [Dünyagörüşü Psikolojisi] (1919; Fransızca'sı hâlâ yok) ortaya koyduğu teoriye *Felsefe*'de bağlı kalmaz; bu da kolay anlaşılır bir şeydir çünkü bu eser varoluşa da akla da olgunluk eserlerinin atfettiği yeri vermemektedir. Radikal sorgulama olarak felsefenin hedefi elbette dünyadır ve felsefe kendi yolunu nesnellikleri aracılığıyla çizerek özellikle kendini bilimler felsefesi haline getirir. Ama *varoluş* düzeyine erişmese de, yalnızca kısmi olmakla kalmaz, dahası, gerçekten de kendi olmaktan çıkar, çünkü bilimsel yöntemin tekyanlılığı ile karşıtlıkların, inançların, taraflılıkların, dünya görüşlerinin belirsiz alanında sorgulayıcı biçimde işleyen felsefi bilgi istencini birbirine karıştırmıştır. Dünya içine birey olarak kök salmanın mutlak tarihselliği,

kapalı bir dünya görüşüne her türden katılımı dışlar. Felsefi gerçeklikler negatiftir, "aşkın bir eyleme yönelttiklerinde artık baskıcı değillerdir, ama yine de ancak o zaman tam anlamıyla felsefi olurlar" (s. 248). Dünya içindeki felsefi ve bilimsel yönelim farklılığına en iyi kanıt *iletişim* tarzıdır (s. 247).

Varoluş felsefesi kavramını az çok genişleterek, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*'un [İnsanın Kozmos'taki Yeri] (1928) ve bir *Felsefi Antropoloji* yazarı olan M. Scheler'den de söz etmemiz uygun olur. Almanya'da *Sein und Zeit*'ın [Varlık ve Zaman] yayımlanmasından sonra, *varoluşsal* denen antropoloji etrafında cereyan eden tartışmalar, varoluş felsefelerinin ortaya attığı tartışmalarla çoğu zaman çakışır. Heidegger'in 1919 yılında Jaspers'in kitabını okuması ve Scheler'in çalışmalarına yönelttiği ilgi bu açıdan açıklayıcıdır. Ardından, teolojiyle (R. Bultmann), psikiyatriyle (L. Binswanger)[147] temaslar, Heideggerci *Stimmungen* (O. F. Bollnow, O. Becker) analizleri; tüm bunların temsil ettiği önemli araştırma alanında, varoluşsal ile varlıksal arasındaki ayrım, dünyanın ve varoluşunun anlamını içeren önemli bir rol oynar. Ayrıca, çağdaş Alman felsefesinin bir özelliğini de belirtmek gerekir: Spekülatif olmayan antropoloji alanında yapılan araştırmalar, fenomenolojiden ve varoluş felsefelerinden bağımsız olarak felsefi anlamda oluşturulmuş bir *dünya* anlayışını ortaya koyarlar. 1963 yılında J. Habermas şunu yazıyordu: "Günümüz Almanya'sında ya-

147) L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, tercüme: J. Verdeaux et R. Kuhn, Paris, 1971.

şayan üç felsefi akım vardır: Bunları Heidegger, Gehlen ve Adorno temsil etmektedir."[148] 1932'de Gehlen –onun da politik eserleri Heidegger'inkiler ve C. Schmitt'inkiler kadar üzüntü vericidir– Jaspers'in *Felsefe*'sini analiz etmiş ve eleştirmişti. En önemli eseri olan *İnsan: Doğası ve Dünyadaki Konumu* (1940), Fransa'da pek dengi bulunmayan, metafiziksiz bir felsefi antropoloji içinde felsefe ile yaşam bilimlerini eklemlemeyi hedeflemektedir. Biyolojinin ve ırabilimin katkılarını dikkate alan bu antropoloji, tıpkı H. Plessner'in antropolojisi gibi, bir *dünya* oluşturan, şeylerle bu alışveriş içinde insan ile hayvan arasındaki farklılıkları öne çıkarmaktadır. İnsanlık, içgüdülerin ve itkilerin dolaysızlık çemberini parçalayarak kendi dünyasını aktif olarak yarattığı ölçüde, kendi kendini üreticidir. Buradan yola çıkan (yoksa felsefi bir düşünüm teorisinden değil) bu antropoloji, *dünya* içinde insan ile hayvanın konumu arasında bir ayrım yapar. Klasik iki terimin –dolaysızlık/düşünüm– burada daima işlediğini görürüz (bkz. yukarıda I. Bölüm). İnsan ile hayvanın *dünyayla* bu ilişkisiyle ilgili olarak, Rilke'nin Açık hakkındaki düşüncesini ve Heidegger'in *Holzwege*'lerde buna ilişkin yaptığı tartışmalı metin yorumlamasını belirtelim.[149]

Terimin klasik anlamında felsefi kozun bakış açısından, Kant'tan Heidegger'e dek dünya sorununu yeniden ele alan E. Fink, 1960 tarihli eserinde –*Dünyanın Sembolü Olarak*

148) J. Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, Paris, 1974, s. 240.
149) Bkz. W. Schulz, *Ich und Welt*, Pfullingen, 1979, Bölüm III ve M. Haar, *Le chant de la Terre*, Paris, 1987, s. 63-79.

Oyun– Yunan düşüncesine, özellikle de Herakleitos'a geri dönüşü önerir. İnsanı hayvan ile Tanrı'nın arasına yerleştiren "santor metafiziği", insan *varoluşunun* mevcut haliyle dünyayla ilişkisini gölgede bırakmıştı. Büyük Nesne olarak, toplanma yeri olarak, tüm var olanların toplamı olarak dünya kavramını sorgulama şerefi Kant'ındır. Öznenin dünyayla ilişkisi, var olanla var olanın ilişkisi değildir. Ama Kant insanın –dünyada varlığın kavranışı olan bu var olanın– evrensel bütünle ilişkisini kavramayı sağlayan imkânlara sahip değildi. Dolayısıyla, bu konuda bir fikir oluşturdu. Dünyanın bu tür özneleştirilmesi, tüm XIX. yüzyıl boyunca sistemli olarak tartışılmıştır. *Sein und Zeit*'ta [Varlık ve Zaman] "dünya-içinde-varlık" bir varlık-oluşsal olur, ama bu hâlâ soyut transandantal bir biçimde düşünülmektedir. Dünyanın bütünü (*Weltall*) içinde, insanlığın bir görünüp bir saklandığı kozmos içindeki varlık tarzlarının muğlaklığı aydınlatılmadan kalır. Böylece, Fink, ontolojinin ötesine doğru ilerliyordu; var olanın varlığı yerine, dünya ölçüsündeki varlığı, her şey ölçeğindeki (*Weltweit und allheitlich*), şeylerin hiçliği ile varlığın almaşıklığının işin içinde olduğu dünya ölçüsündeki varlığı ikâme eden bir kozmolojiye yöneliyordu. Tanrısallığın ya da Tanrı'nın varoluş sorununu es geçen, ama teolojiye düşmanlık göstermeyerek her türlü eskatolojik anlayıştan uzak duran Fink, insanın dünyayla somut ilişkilerini tanımlıyordu: Çalışma, tahakküm, sevgi, oyun, özellikle de ibadet oyunu. Varoluşsal dünya (kültürel dünyaların, yaşanan deneyim kipliklerinin çeşitliliği) kavramından Heideggerci varlık-oluşsala geçiş, aşkınlığı tarihiliğe bağlıyordu: Ancak insan olarak var olan ortaya çık-

tığında ve *zamansallaştığında Dünya* var olur. Fink dünya oyununun insan oyunu içine nasıl yansıdığını somut olarak gösterir, öyle ki, sonlu ve dünya-içi varlığın içinde sonsuzluğun özellikleri an be an parıldar.

Fink, asla bir *varoluşçu* olarak kabul edilmemiş olsa da, Husserl ve Heidegger'e çok yakın olmuş bu ilginç düşünür, basmakalıp adlandırmaların ve bölünmelerin ötesinde, dünya içinde insan varlığının statüsünü ve somut kipliklerini betimleme yürekliliğine sahip bir filozof olarak okunabilir.

IV. – Varoluşsal İletişim

Kierkegaard *Günlük*'ünde (1847) şunu yazar: "Bir yazar iletişimin özüne dair kendine özgü bir kavrama sahipse, onun tüm tekilliği, tüm tarihsel anlamı bu noktaya gelip toplanmışsa, o zaman önünde geniş perspektifler açılır – ey sabır ekolü!"[150] Aynı yıl iletişim sorunuyla ilgili uzun ve didaktik bir metin kaleme alır ancak yayımlanmadan kalır (*Œuvres complètes* [Bütün Eserler], c. XIV). "Etik açıdan hiçbir doğrudan ilişki yoksa eğer, bundan çıkan sonuç, her iletişimin ikincil bir düşünümden geçmesi gerektiğidir: Birincisi, içinde herhangi bir şeyin iletildiği düşünümdür, ikincisi ise o şeyin tekrar ele alındığı düşünümdür."[151] Yine aynı yıl yazdığı *Durum Söylevi*'nde, ayrılığın sonsuz uzaklaş-

150) S. Kierkegaard, *Papier*, c. VIII, 1, Kopenhag, 1917, s. 207-208.
151) S. Kierkegaard, *Papier*, c. VIII, 2 B, Kopenhag, 1918, s. 150.

ması içinde, yani yazarı unutmuşken kendini bulduğunda, anlamın, bu anlamı ele alan kişinin kavrayışında yattığını belirtir. Yazar, kendini unutturmak için, karşıtları birleştirmeye, örneğin şaka ile ciddiyi, trajik ile komiği birbirine bağlamaya, böylece düğümü çözme görevini okura bırakmaya kadar varır. Varoluş felsefesi söz konusu olduğunda, yazar, her zaman için bir yanılsamayı silip atmakla başlamak gerektiğini bilir; saf bir alımlamayla karşı karşıya olduğuna inanan doğrudan iletişimin başaramadığı şey budur. "Yazarlık İşim Üzerine" (*Œuvres complètes* [Bütün Eserler], c. XVII) başlıklı 1851 tarihli metnin gösterdiği gibi, Kierkegaard'ın hedeflediği şey, hiç kuşku yok ki, Sokratesçi doğurma yönteminin gözden geçirilmesidir.[152]

Kierkegaard'ın *Frygt og Baeven*'de [Kaygı ve Titreme] İbrahim'le Agamemnon'u karşı karşıya getirmesi, İsa'yı trajik bir kahraman olarak görmemesi, insan ile tanrı arasındaki iletişimin doğrudan olmadığı gibi ıstırapsız da olmadığı anlamına gelir. İman şövalyesinin suskunluğuna, "İsa'nın ıstıraplarının sırrı olan doğrudan iletişimin imkânsızlığı" karşılık verir.[153] Yahudi halkının Tanrı'sı, İsa gibi bizi estetiğin ötesine taşır (*Enten-Eller*'de [Ya... Ya Da] Antik tragedyanın modern tragedyaya yansıması). Hegel'den farklı olarak, Kierkegaard, Sokrates'i trajik bir figür olarak görmez, onu trajik ile komiğin birliği olarak görür; ancak bu negatif bir birliktir, çünkü ironi yoluyla ifade bulmaktadır. Trajiğin ötesine geçmek, plastik ve müzikal tasarıma katılan Yunan

152) Bkz. W. Greve, *Kierkegaards maieutische Ethik*, Frankfurt a. M., 1990.

153) Kierkegaard, *L'école du christianisme*, Paris, 1963, s. 230.

tanrılarının ötesine geçmek, etik ile dinselin alanına girmek demektir, estetik tasarımdan ve muğlaklığından vazgeçmektir. Örneğin, Wagner, lirik dramı, bütünsel sanat eserini (*Gesamtkunstwerk*), tasarımın gerçeklikle eşdeğer olduğu, tanrıyla insanın bir arada yer aldığı İsevi mitlerin kalıntılarının yeri yaparak görüntünün tüm alanını işgal edecektir. Kierkegaard'a göre, varoluşsal alanda, tıpkı her türlü otorite lafından, estetikten olduğu kadar spekülasyondan da vazgeçmek gerektiği gibi, büyüleme etkilerinden de vazgeçmek gerekir. İletişim daima risklidir, iletişim özgürlük işidir; özgür olmama ve cinlilik kapalılıktır. Ama, tıpkı insanlıkdışı istisnai bir yazgının üzerine çöktüğünü gören İbrahim karşısında olduğu gibi, kendi sessizliği içine kapanmış insan açısından da, hatta kendi umutsuzluğunun farkında olmayan umutsuz insan açısından bile, bir söylev, doktrinal felsefelerin sınırında, dolaylı iletişim biçimini alabilir. Felsefede söylenecek pek yeni bir şey bulunmadığına *–nihil novi sub sole–* ama işin özünün tarz olduğuna ve bu '*nasıl*'ın da estetik düzene ait olmadığına Kierkegaard ikna olmuştu. Hegelci olmayan anlamda üçlü bir şemanın burada bulunduğu bilinmektedir, çünkü, dolaysızlık yitimini kullanan düşünümün ikili edimi olsa da, ikincil bir dolaysızlık ufku, iletişim riskleri dolayısıyla kendini sürekli duyurmaktan başka bir şey yapmasa bile, asla silinmez.

İkiye katlanmış düşünümsellik ile kurgu karışımı, Kierkegaardçı takma adların düzyazısını, sonsuz göndermelerin oyunu içinde kendi üzerine sürekli dolanan donuk bir dil yapar. Merleau-Ponty'nin dolaylı olduğunu söylediği bu dilde, *şeyin kendisi*ni değil, okurun yaşayabileceği şeyin aşı-

rılığını, en büyük filozoflar tarafından bile olsa önceden söylenmiş her şey üzerinde *varoluşun* aşırılığını yalnızca satır aralarında değil, kitaplar arasında da kavramak gerekir. Böyle davrandığında, yazar aldanmaz. Şeffaflık içinde kesin olarak ortaya konmuş bir kendiyle ilişkinin asla dolaysız sunumu olmadığını bilerek, her türlü otoriteden soyunmuş bir sözü sunar.

Sein und Zeit'taki [Varlık ve Zaman] gevezeliğe ayrılmış paragrafta, iletişim hakkında söylenmiş olan şeyde, [Husserl'in] *Mantık Araştırmaları*'nda imsel hedef ve doldurma teorisiyle ileri sürülen fikir olan, otantik-olmayan tasarım olarak Husserlci fonik kompleks fikrinin yeniden ele alındığı görülebilir. Varoluş düzlemine taşındığında, bu, gerçekten de, gevezelik yorumu içinde ifade bulabilir. Gereksiz söz, gereksiz tekrar türünden sözde ancak önceden söylenmiş olan söz taşınır, yoksa sözün bağıntısı değil. Bilgi aktarımı değil iletişim işlevi taşıyan sözü ya da iletişimi tanımlayan B. Malinowski'nin dediği gibi, bu durumda dil düşünce aktarma aracı olarak işlev görmez. Bu analiz, titiz bir özenle kaleme alınmış olsa da, bu konudaki yayınlarının görece az sayıda olmasının gösterdiği gibi, Heidegger'in dile ilgisinden bağımsız değildir. Bununla birlikte, Heideggerci sözün tek başına kaldığı, konuşma düzenine dahil olmadığı haklı olarak söylenebilir. "O bir *Monolog*'tur, *monolog* kalır. Bizi konuşturur. Bizimle konuşmaz."[154] Heidegger'in büyüleyici vecizeleri üzerine ve bazı yazılarının kavramsal yapım olma özelliği

154) H. Birault, "Se laisser dire...", *Heidegger. Exercices de la patience* içinde, no 3 / 4, 1982, s. 33. "İletişim kavramı, bu felsefenin temel kavramlarından değildir." (J. Habermas, *a.g.e.*, s. 100).

üzerine yorumda bulunmaya çalışanların sayısını, kuşkusuz ki, bu durum açıklamaktadır. Ama bu yine de şunu kanıtlamaktadır ki, tam anlamıyla iletişimsel temastan uzak olan paradigmaları düşündürücüdür.

Buna karşılık, Jaspers'te iletişim kaygısının temel olduğu aşikârdır. Bu kaygıyı Kierkegaard'dan aldığı kesindir, ama iletişime ayırdığı kapsam daha da büyüktür.[155] *Psychologie der Weltanschauungen* [Dünyagörüşü Psikolojisi] (1954 baskısı, s. 419 ve devamı), "Görünür Olmak" (*Offenbarwerden*) adı altındaki tüm bir bölümü Kierkegaard'a ayırmıştı. Bu tema *Philosophie*'nin [Felsefe] kendi olma ile iletişimin diyalektiğini işleyen bölümünde tekrar karşımıza çıkar. "İletişimde ben, ötekiyle birlikte kendi kendime görünür olurum. Ama bu görünür olmak, aynı zamanda ve öncelikle Kendi olarak Ben'in gerçek oluş'udur" (s. 31, düzeltilmiş çeviri). İletişim riski, Ben'in falanca varlığını (*Sosein*) terk etmesini, yani kendi hatası sonucu esiri olacağı yalnızlığı gerektirir. İlk cemaatler içindeki kaynaşmayı, İdea içindeki anlağı, hatta toplanmayı işin içine katan nesnel iletişimin kiplikleri ile varoluşsal iletişimi, bu iletişim basit özel maceralara indirgenemediğinden "hiçbir ikâmenin artık müm-

155) *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, s. 203, no 29 içinde. P. Ricœur, "ötekinin hakikati"nden söz ederken kısmen haklıdır ve Kierkegaard'ın düşüncesinin Jaspers'in düşüncesine *kaymasını* nitelemek için Kierkegaard'ın "ne ötekinin kavranması sorununu ne de bilinçlerin mübadelesi ve karşılıklılığı sorununu ortaya koyduğunu" söyler. Aynı konuda, E. Bloch, Kierkegaard'dan sertlikle ve dramatik bir biçimde söz eder. Ama iletişim sorununun onun tarafından romantik değil, gerçek biçimde ve "Protestan yalnızlık temeli"nden (*a.g.e.*, c. 1, s. 221; c. 3, s. 54, 89) yola çıkarak ortaya konmuş olmasına hayranlık duyar.

kün olmadığı" (s. 308) Ben ile öteki arasındaki mutlak yakınlığı birbirinden ayırt eden uzun bir analiz vardır. Sınır-durum olarak mücadele konusunda şunu belirtir: "Ben, ancak benden alınamayacak varoluşsal iletişimin içinde *ben olurum*" (s. 454). Varoluşsal iletişim özgürlük içinde gerçekleşirken, bana bağlı olmayan şey işin içine katılır. "Ben, iletişime girmeden kendim olamam ve yalnız olmadan da iletişime giremem" (s. 313-314). Bu bireyleşim anlayışı tamamen biçimsel biçimde ortaya konmuş gibi görünebilir. *Varoluşun Aydınlanması*'nın son bölümünün adı "Varoluşlar Arasında Varoluş"tur. Felsefi bir sorun olan hakikat sorunu burada karşılıklı ilişki analizi vesilesiyle ele alınmıştır. İletişim, özgürlük olasılığı, özgürlük kendiliği [*ipseité*] koşullarında varoluş olma bilincini oluşturan şey olarak ortaya konmuştur. Kendi olma çağrısı, "başka varoluşlar için varoluşun varlığı"ndan başka bir şey değildir; öyle ki, hakikat öznenin doğruya yönelik doğrusal ilerleyişi içinde değil, kendi felsefi imanının başka imanlarla çatıştığı mücadele içinde edimselleşir. Varoluşun aydınlanmasının temel parçası olan özgürlük çağrısı, gündelik yaşamın yapay iletişimlerinin cılızlığını teşhir ve açılma ya da tezahür istenci olmadan asla olmaz. Bilindiği gibi, Jaspers fenomenolog değildir. Temel tavırlarını çok sayıda psikolojik gözlemle açıklayarak bunlara somut bir varoluşsal kapsam verdiği tartışmasızdır.

Yukarıda söylenenlerden sonra (II. Bölüm, 3), iletişim söz konusu olduğunda, kişilerarası ortaklaşma, birbirinin yardımına koşma, karşılıksız sevgi ve yaratıcı sadakatın Marcel'de temel bir rol oynadığı anlaşılacaktır. "Sadakatin

yeri olarak varlık" tezi (*Du refus à l'invocation* [İnkârdan Yakarıya], s. 222), Mutlak Sen olarak Tanrı tezi, oyun yazarının örneğin *Tanrı İnsanı*'nda sahneye koyduğu şeyi felsefi olarak açıklar. Varoluşsal düzlemde, Sartrecı fikre, Tanrı olma arzusu olarak insan gerçekliğinden daha karşı bir şey yoktur. "Varlık felsefesi ile özgürlük felsefesi arasındaki dayanışma"ya (*a.g.e.*) gelince, tüm varoluş düşünürlerinde bunun bir anlamı olabilir. Ama onların karşıtlıklarının ne olduğu da hemen görülür: Varlık-olabilmek (Heidegger), var olma arzusu (Sartre), varlığa sadakat içinde yaşamın kalıcılığı (Marcel, *Être et avoir* [Var Olmak ve Sahip Olmak], s. 173). Ortaya atılan soru, Marcel'e özgü "ontolojik esrar"[156] anlayışını ilgilendirmektedir.

V. – Dil: Felsefe ve edebiyat

Heidegger'de dili ele almak gerektiğinde, *Sein und Zeit*'ın [Varlık ve Zaman] varlık-oluşsal açıdan söylediğinden yola çıkıp, Hölderlin üzerine derslere, sonra da *Acheminement vers la parole*'da* [Söze Götüren Yol] yeniden ele alınan 1950 sonrası metinlere uzanmak gerekir. Jaspers'in üç dil teorisi "şifreli yazının okunması"nda (*Philosophie* [Felsefe], s. 712) görülecektir. Fransızca tarafına bakıldığında ise, Merleau-Ponty'yle Sartre ilişkisi, *La prose du monde*'un [Dünya Yazısı] yazarıyla (1952 elyazması) edebiyat eleştirmeni ve *Qu'est-*

156) Bkz. E. Lévinas, *Hors sujet*, Montpellier, 1987, s. 38.

* Heidegger'in dil üzerine yazılarından yapılmış Fransızca bir derlemenin adı. (ç.n.)

ce que la littérature?'ün [Edebiyat Nedir?] yazarı (1947) Sartre'ın ilişkisidir. 1950 tarihli yayımlanmamış bir metinde, Sartre, yazmak için iki koşulun gerekliliğini belirtiyordu: "Birincisi, içinde bulunduğumuz durumun daha iyi bir çare içermemesidir... İkincisi, çare olarak edebiyatın yazar tarafından yeniden icat edilmiş ve sanki ondan önce asla kimse yazmayı düşünmemiş gibi istenmesidir."[157] Sartre'ın durumu kuşkusuz buydu. Belki de buna bir üçüncü eklenebilir: İnsanlığın sürekli içine gömüldüğü dünyanın yazısında, o zamana dek asla nesneleştirilmemiş bir anlamı büyük bir yazı aracılığıyla ele geçirmenin sanatsal olasılığı varlığını sürdürmektedir. Merleau-Ponty, bu "büyük yazı"yı düşünerek, onun "insan ilişkilerindeki bir şiiri, yani her bir özgürlüğün tüm diğer özgürlüklere çağrısını taşıması" gerektiğini söylüyordu.[158]

Felsefi eser bir kez tamamlandığında, Sartre'a felsefe ile edebiyatın kendi aralarında nasıl ayrışıp eklemlenebildiğini sorduğumuzda, dile sarsılmaz bir güven duyduğunu görürüz:[159] Her şey söylenebilmelidir. Bu ifade Husserl'i, hatta *Özün Mantığı*'nda fenomene ayırdığı bölümü "öz kendini göstermelidir" diye başlatan Hegel'i çağrıştırır. Birçok farklı yorumun içkinliğiyle karşı karşıya gelerek, Kant'ın

157) "De la vocation d'écrivain" (1950), M. Contat ve M. Pybalka içinde, *a.g.e.*, s. 698.

158) M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, 1969, s. IV. Şunu da belirtelim ki, Hegel Roma devleti hakkında dünyanın yazısından söz ederken, Kierkegaard burjuva dünyası hakkında "yaşamın yazısı"ndan söz eder (*Ou bien... ou bien*, s. 367).

159) Bu konuyu bakışın incelenmesine dahil ederek şaşırtıcı bir analiz vermişti (*L'être et le néant*, s. 440 ve devamı).

terimini kullanan Sartre'ın *kavram* olarak adlandırdığı şeyi icat etmek zorunda kalındığında, felsefi yaratı olmalıdır ve olabilir. Sartre, bu yenilenme sayesinde, düşüncenin geçici olarak bir delik açabileceğini söylüyor, ama daha öteye gitme olasılığını ise el değmeden bırakıyordu. "Düşünüm zaten daima '*praksis*'in ölü momenti olduğundan –çünkü düşünüm meydana geldiğinde *praksis* zaten çoktan oluşmuştur– felsefe düşünümdür. Başka deyişle, felsefe, geleceğe yönelik olmakla birlikte, sonradan gelir, ama kavramlardan başka bir şey kullanmayı kendine men etmelidir."[160] Felsefi yazı, kavramları adım adım ağırlaştırırken somut evrensele varmayı hedefler; öyle ki, edebi düzyazının doğrudan teslim ettiği şeyin modeli olabilecek bir şey üretmeye varır. Felsefi dil, *kavramlar* uydururken, yaşantıya erişebilecek düzeyde olan, ama onun içinde yok olmadan zenginleşmiş, ağırlık kazanmış sözcükler üretir; kısacası, Mallarmé'nin dile neredeyse yabancı dediği sözcükleri, yeni sözcükleri üretir. Bu kavramlar tedrici bir diyalektik oluşturmak için kendi aralarında birbirlerine eklemlenebilirler ve kendinin bilincini daha canlı kılarlar. Bu diyalektiğin soyutlamalar halinde donup kalmaması koşuluyla, yaşantının somut yoğunluğuna teğet geçen bir ifade mümkün olur. Ama bu deyimin içinde yaşantı dönüşür, yaşam yeniden yola çıkar; felsefe geleceğe dönük işlevini yerine getirmiş demektir.

Bu şekilde tanımlanan felsefi dil, nesnel bir kesinliği hedefleyen beşeri bilimlerin dili ile felsefenin ortaya çıkarabileceği anlamı, yani insanlar dünyasının yaşadığı anlamı

160) *L'écrivain et sa langue* (1965), *Situations* içinde, IX, s. 69-70.

–ki bu da "biricik felsefi alan"dır–[161] içeren –ama yalnızca rüşeym halinde içeren– edebi yazı arasında evrilir. Bu açıdan, Sartre'ın felsefi iyimserliği zarar görmemiş olur. Hatta, tamamen felsefi bir bağlamda, kendini edebi eğilimine teslim etmenin bir hata olduğunu bile itiraf ederek, örneğin şunu yazmıştır: "İnsan gereksiz bir tutkudur."[162] Dolayısıyla, tam bir kayıp olarak bu slogan fazlasıyla mürekkep akıtmıştır.

XX. yüzyıl Alman felsefi dilinin çetinliğine Merleau-Ponty hariç tüm diğer filozoflardan daha fazla gelip çarpmış olan Sartre'dır. Somut evrenselin bakış açısından ne Fransız ne Alman, ne Yunan ne de Yahudi'nin olduğunu düşünen Sartre, felsefi düşüncenin evrensel olduğu ve yerel dillerin çokluğunu aştığı fikrine bağlıdır. Evrensel düşünce, nitelikli uygulayıcıları yazarlar olan çeşitli dilleri ele geçirir. Bu dillerin öğelerini kavram haline getirir. Ama bu kavramlar belli bir dozda muğlaklık barındırırlar, çünkü yaşama yakın olmalarını ve dolayısıyla daima ilerlemelerini sağlayan gizli bir edebi kapsamı korurlar. "Felsefe kendini sürekli imha edip sürekli yeniden doğmalıdır."[163] Bu mülahazalar, aslında, katışıksız düşünüm konusunda daha yukarıda incelenmiş tavırla birleşmektedir.

Sartre'ın varoluş filozofları arasında en fazla *yazar* olduğu tartışmasızdır. Ne var ki, bu, diğerlerinin yazının mütevazı taşeronları, R. Barthes'ın deyişiyle *yazanlar* oldukları anla-

161) *Age*, s. 83.

162) "Autoportrait à soixante-dix ans" (1975), *Situations* içinde, X, s. 139.

163) *Situations*, IX, s. 69.

mına gelmez. Cinsel arzunun ya da erk istencinin edebi ya da psikanalitik çeşitli ifadelerini yeniden şekillendirdiğini gördüğümüz *varoluşsal psikanaliz* projesi felsefi bir projedir; çünkü, insan doğası üzerine, karakteriyolojinin yasaları üzerine ya da "vaka" olarak adlandırılan şeyin tekil tarihlerini yöneten yapılar üzerine kurgular yapmak yerine, ötekinin bakış açısını dahil etmeyi hedefler. Düşünüme, öznelerarasılığa ve dilsel iletişime çağrı yapılmıştır ve bunlar, bir biçimde, romanesk kurguların kavram yarattığı havuzun içinde kaynaşıp erimişlerdir – ve tersi. Bu varoluşsal psikanaliz, Baudelaire, Genet ya da Flaubert üzerine kitaplarda varlığını sürdürmüştür. Buralardaki imler kendilerini ancak her türlü spekülatif telafiye elverişsiz, "dünya-içinde-var olma" tarzlarıolarak üretirler. Sartre, romancı Camus'nün "gururlu alçakgönüllülüğü"ne bağlı kalmadı. *Les chemins de la liberté*'yi [Özgürlük Yolları] yazmakla yetinmeyerek, özgürlüğün fenomenolojik gerçekliğini bir var olma macerası olarak, arzu ontolojisi üzerinde felsefi olarak temellendirmesi de gerekti. Ama ahlakçı-yazarın ontoloji tarafından terk edildiğinde yeni bir coşkuyla tekrar tekrar coştuğunu görmek şaşırtıcı olmayacaktır (*L'être et le néant* [Varlık ve Hiçlik], s. 707).

Kant'ın fark ettiği gibi, imgelemin şematize etmeye, haberci olmaya muktedir olmasının nedeni, özellikle, dilin, ister edebi olsun ister felsefi, öznel düşünürün kendi dünyasına biçim vererek, yalnızca kendi *var olduğu* için meydan okuması gereken bilmecelerin ayrıntılı çizimlerini yaparak kendini ifade etmesine imkân tanımasıdır. Her bir varoluş filozofunun kendince tanıklık ettiği şey budur.

Sonuç

VAROLUŞÇULUĞUN GELECEĞİ

Alienus in patria sua. Hegel'in sezdiği öznelliğin içsel değişimleri, (Husserl'e tepki olarak) kurucu öznelliğin tartışılması, varoluşun, yani Sartre'ın insan gerçekliğiyle ifade ettiği bu *Dasein*'ın *varoluşçu* fikrini oluşturur. İster yabancılaşmadan (*Entfremdung*) isterse de otantik-olmayıştan (*Uneigentlichkeit*) söz edelim, dışarıdan gelen sıkıntılara karşı direniş söz konusu değildi: *contra incurrentia* (Seneca). Varoluş felsefelerinde, kaygı ve sıkıntı içindeki bir nihilizme yeniden düşüş görülebileceği gibi, tamamlanmamışlığın kısır çalkantılarından tat alan nihilizme kendini terk ediş de görülebilir. Aslında, varoluşun sınır-durumlara dek analizi, kendi kendini konumlandıran öznelliğin idealist metafiziğinin ele geçirdiği kesinlikleri elbette sarsmıştır. Ama bunu yaparken, var olan öznenin yapısına uygulanan yeni bir anlam kavramını öne çıkarmış, bu kavram da tasarım kavramını geride bırakmıştır. Fenomenolojiyle uyum içindeki bu analiz, kavrayışın, yorumlamanın, açıklamanın ve

tanımlamanın uygulanışını yenilemeye katkıda bulunmuştur. *Varoluşçuluk* çağı kapandığından, fenomenolojik çalışma, bu felsefelerin içinde düşünümsel entelektüalizmin izlerini keşfederek de olsa kendini sürdürebilir. Başlangıçta, var olma ile felsefe yapmanın birbirine en yakın hali içinde tanımlanan, tamamlanmamışlığın, gerçeksizliğin, paradoksun, muğlaklığın daha kesin analizlere tabi tutulabileceğini unutmadan, fenomenolojik çalışma varlığını sürdürmeye devam edebilir. Yönelimin tüm gücüllük alanı, ön-zorunluluksallık içerimlerinin deşifre edilmesine açılır.

Varoluş felsefelerinin ortaya çıktığı dönemde Avrupa milletlerinin toprağı milyonlarca insanın kanıyla sulanmıştı. Barbarlığın saltanatı sona erdiğinde, saygıdeğer düşünürlerin tam zamanında maskesini düşürmeyi başaramadıkları vahşet antagonist ideolojilerin perdesi altında yayıldığında, bu düşünceler, tinsel *Agon*'un özgürlüğü içinde, ortak bir tehlikeyi savuşturmak için yayılıp birbirleriyle yüz yüze kavga ettiler. Umutsuzluğun en yoğun biçiminin umutsuz olduğunun bilincine varmama olgusunda yattığını Kierkegaard'dan öğrenmişlerdi. Bundan ders çıkarmaları buyurulan bu felsefeler, 'kendi'yle çakışmaması olası bir özgür varoluşun habercisi olabilecek öznel varoluş statüsünü ve tarihini düşünmeye kalkıştıklarında kendi dönemlerinin evladı oldular.

Varoluşçuluklar bu özdeş-olmamanın her seferinde farklı biçimlerde cisimleşen figürlerini sahneye koydular. Bu düşünürlerin yüzünde, kimileri anti-felsefenin buruşuk yüz hatlarını gördü: Onlar aklın bilgeliğini istihzayla ve akılla karalayan bir Pascal'ın büyüklüğünü taklit edebilirdi ancak. Al-

manca sözcükler: Olay (*Ereignis*), 'sahiplenmeme'yle (*Enteignis*) birlikte, kendinde ve kendi-için hedefe ulaşma (*Erreichnis*) ve gerçekleşme ufuklarını dışlamak dışında başka erekliliğe sahip değilmiş gibi görünmektedir. Evren-tanımazlık ve varoluşsal yalnızlık uzun süre boyunca *varoluşçuluğun aşırılıklarının*ın kaçınılmaz sonuçları olarak görüldüler. Önceki analizler, bu tür tanıların aceleciliğini göstermeye çalıştı. Varoluş düşünceleri trajik ya da dinsel bir '*pathos*'un felsefe-sonrası kullanımından başka birşeydir;ontoloji tarihinin yeniden okunmasından başka bir şeydir. Her iki tarafta da teolojik kavramların sekülerleşme biçimlerini görmek şaşırtıcı değildir. Spekülatif bir teoloji uzmanı asla olmayan Kierkegaard'ı okumak tartışmasız izler bırakmıştır. Yine de, varoluş düşünürlerinin en *varoluşçuları*, kutsal tarihin olduğu kadar varlığın tarihinin de dışında, ön-tarihselliği ya da tarih-aşırılığı dışlamayan bir olgusallık içinde var olan tekilin statüsünü analiz etmeye çabalamışlardır.

Varoluşçuluğun geleceği, aynı zamanda, iki dünya savaşının, yani Avrupa'nın yazgısının da geleceği oldu. Hegel'den, Kierkegaard'dan ve Husserl'den miras koşullar içerisinde, nöbeti devralması gereken felsefeler, tekil var olanın tarihselliği, hatta dünyasallığı sorununu yeniden ele almamazlık edemezler. Etiğin tarihsel olarak belirlenmemiş boyutu, aynı zamanda da doğal varlık olarak insan, tıpkı bir damar gevşemesi gibi, felsefi düşünümün içine geri dönüş yapıyorlar, ama anısını hâlâ taze tutmaya çalıştığımız bu yakın geçmişi unutmadan...

KAYNAKÇA

Kaynakçalar bir yana bırakılarak, yalnızca genel olarak varoluş felsefelerine yönelik eserler belirtilmiştir. Dolayısıyla, dipnotlarda birçoğu belirtilmiş olan, tek bir yazara ayrılmış incelemeler burada yer almamaktadır.

Alquié F., *Solitude de la raison*, Paris, E. Losfeld, 1966.

Arendt H., *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989.

Beaufret J., *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 1986.

Beauvoir S. de., *L'existentialisme et la sagesse des nations*, Paris, Nagel, 1948.

Benda J., *Tradition de l'existentialisme ou les philosophies de la vie*, Paris, Grasset, 1947.

Berdiaeff N., *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier, 1938.

Bespaloff R., *Cheminements et carrefours*, Paris, Vrin, 1938.

Bollnow O. F., *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Ueberwindung des Existentialismus*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965.

Burnier M. A., *Les existentialistes et la politique*, Paris, Gallimard, 1966.

Chestov L., *Kierkegaard et la philosophie existentielle. Vox clamantis in deserto*, Rusça'dan tercüme, Paris, Vrin, 1936.

Colette J., L'existentialisme, *Doctrines et concepts, 1937-1987*, (yay. haz.) A. Robinet, Paris, Vrin, 1988, s. 183-396.

Contat M. ve Rybalka M., *Sartre: Bibliographie, 1980-1992*, Paris, Ed. du CNRS, 1993.

Fahrenbach H., *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1970.

Fondane B., *La conscience malheureuse*, Paris, Denoël & Steele, 1936.

Gadamer H. G., *L'art de comprendre*, II, tercüme: J. Grondin, Paris, Aubier, 1991, s. 107-121.

Giovannangeli D., *La fiction de l'être*, Brüksel, Editions Universitaires, 1990.

Hoeller K., Selected bibliography of existential psychology and psychiatry, *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 1990, s. 297-312.

Hyppolite J., *Figures de la pensée philosophique*, II, Paris, PUF, 1971.

Janke W., *Existenzphilosophie*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1982.

Jolivet R., *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Sartre*, Saint-Wandrille, Ed. de Fontenelle, 1948.

Lévinas E., *De l'existence à l'existant*, Paris, Fontaine, 1947.

Lévinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 2. baskı, Paris, Vrin, 1967.

Lukács G., *Existentialisme et marxisme*, Paris, Nagel, 1948.

Marcel G., Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'exis-tence ?, *Revue de métaphysique et de morale*, 1957, s. 72-87.

Maritain J., *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Hartmann, 1947.

Merleau-Ponty M., *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948.

Mounier E., *Introduction aux existentialismes,* Paris. Denoël, 1946.

Ricœur P., *Phénoménologie existentielle*, *Encyclopédie française*, XIX. 1957, s. 19.10.8-19.10.12.

Sass H. M., *Martin Heidegger: Bibliography and Glossary*, Bowling Green, Ohio. 1982.

Solomon R. C., *From Rationalism to Existentialism*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1992.

Tilliette X., *Philosophes contemporains*, Paris, Desclée de Brouwer. 1962.

Trotignon P., *Les philosophes français d'aujourd'hui*, Paris, PUF, 1970.

Wahl J., Subjectivité et Transcendance, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1937.

Wahl J., *La pensée de l'existence*, Paris, Flammarion, 1951.

Wahl J., *Traité de métaphysique*, Paris, Payot, 1953.

Wahl J., *Les philosophies de l'existence*, Paris, A. Colin, 1954.

Waldenfels B., *Phénoménologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987.

KOLEKTİF ESERLER

L'existence, J. Grenier'nin yönetiminde derleme, Paris, Gallimard, 1945.

Marxisme et existentialisme. Controverse sur la dialectique, Paris, Plon, 1962.

Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart, c. V, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.